Grosskirche und Gnosticismus

in ihrem Zusammenhang mit dem

Mysterienwesen

in den 3 ersten Jahrhunderten.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Licentiatenwürde

vorgelegt der

Theologischen Fakultät der Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg

von

Gustav Anrich.

Göttingen,
Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth.
1894.

Sonderdruck aus dem gleichzeitig bei Vandenhoeck u. Ruprecht in Göttingen erscheinenden Werke: Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum.

Erstes Capitel.

Der Gnosticismus in seinem Zusammenhang mit dem Mysterienwesen.

Der Einfluss, den das Mysterienwesen auf das Christentum geübt hat, bildet eine Seite des allgemeinen Prozesses, den wir als die Hellenisirung desselben bezeichnen. Sofort mit dem Eintritt des Christentums in die griechisch-römische Welt hat dieser Prozess begonnen, allein es hat vieler Jahrhunderte bedurft, ihn zum Abschluss zu bringen. Die Um- und Ausbildung, der er das Christentum unterwarf, war eine langsame, schonende, unbewusste, die nur unter zahlreichen Concessionen und Compromissen sich vollzogen hat. Eben dies bedingt aber auch die Schwierigkeit, einen wirklichen Einblick in den Gang dieser Entwicklung im einzelnen zu gewinnen und das verborgene Aufeinanderwirken der hier in Thätigkeit tretenden Kräfte zu beobachten, mag uns auch das Resultat noch so klar vor Augen stehen.

Die Geschichte der zur altkatholischen Kirche sich entwickelnden Christenheit weist uns aber noch auf andre religiöse Erscheinungen hin, die man gemeinhin unter dem Worte Gnosticismus zusammenfasst. In der Hauptsache stellen dieselben, so verschieden sie unter sich sein mögen, den Versuch dar, das Christentum in jene synkretistischen Bildungen, die als Produkt der Verbindung religiös-philosophischer Speculation mit Elementen positiver Religionen aufkamen, einzufügen, resp. von den jenen Bildungen eigentümlichen Gesichtspunkten und Voraussetzungen

aus aufzufassen und auszugestalten. Die hierbei zu Tage tretende Verschmelzung orientalischer und griechischer Elemente ist der Art, wie sie die geistige Cultur der Kaiserzeit überhaupt charakterisirt: mag das Material in noch so bedeutendem Umfange orientalischen Ursprunges sein, stets ist es der griechische Geist, der aus diesen disparaten Bausteinen einen einheitlichen Bau aufzuführen sucht, wie er es ist, welcher in dem die Voraussetzung des Gnosticismus bildenden Gährungs- und Mischungsprozess der orientalischen Religionen und Mythologeme das treibende Ferment bildet.

So bedeutet denn die gnostische Entwicklung des Christentums eine Hellenisirung desselben in jeder Beziehung, und zwar im Unterschiede von der grosskirchlichen eine rasche und gewaltsame. Dass dies auch auf die hier behandelte Frage zutrifft, lässt sich von vornherein vermuten. Die Erscheinungen, auf die es ankommt, werden hier unmittelbarer, greifbarer hervortreten, es werden Einflüsse zu beobachten sein, deren Wirkung dort eine minder starke und direkte und darum langsamere und schwerer zu verfolgende ist: ist es ja eine anerkannte Thatsache, dass in mancher Beziehung der Gnosticismus eine Anticipation späterer kirchlicher Bildungen darstellt. Dies der Grund, weshalb wir die Betrachtung des Gnosticismus nach den für uns in Frage kommenden Gesichtspunkten an die Spitze der Untersuchung stellen [1]).

I.

Über die Gnostiker hat Hippolyt das Urteil gefällt: „Ihre Ansichten haben ihren Ursprung in der Weisheit der Hellenen, in philosophischen Dogmen und aufgegriffenen Mysterien und herumziehenden Astrologen“ [2]). Ist in diesem allgemeinen, und in seiner Allgemeinheit richtigen, Urteil den Mysterien als

[1]) Auf den Zusammenhang des Gnosticismus mit dem Mysterienwesen hat schon (Münter), Versuch über die kirchlichen Altertümer der Gnostiker, Ansp. 1790, hingewiesen. Vgl. auch H. Weingarten, Histor. Zeitschr. 45, 460 ff. u. bes. G. Koffmane, Die Gnosis nach Tendenz u. Organisation 1881, wo mir indes der Complexität der ganzen Erscheinung nicht genügend Rechnung getragen scheint.

[2]) Philosoph. I prooem. l. 69 Dunck.

Quellen des Gnosticismus eine hervorragende Bedeutung beigemessen, so sehn wir eben diesen Gesichtspunkt im gesamten Verlaufe der Polemik zur Geltung gebracht: durch Herleitung aus den Mysterien sollen die einzelnen Sekten discreditirt werden. Geht man jedoch diesem Verfahren nach, so bemerkt man bald, dass der Nachweis dieser Zusammenhänge in den einzelnen Fällen vollkommen wertlos ist. Ein Blick z. B. auf die Ableitung der Sethianer aus der Mysterienlehre des Musaeus, Linus und Orpheus, aus den „Bacchischen Weihen des Orpheus“ und den Phliuntischen Orgien der Magna Mater [1]) genügt, um hierüber im klaren zu sein.

In so einfacher, direkter Weise lassen sich die gnostischen Bildungen auf das Mysterienwesen überhaupt nicht zurückführen. Um die Art und Weise seiner Einwirkung richtig zu werten, muss man sich vielmehr zweierlei gegenwärtig halten. Einmal sind auf dem Boden des Synkretismus so verschiedene Bildungen möglich, dass man einzelne derartige Wahrnehmungen nicht ohne weiteres verallgemeinern darf. Sodann waren die verschiedenen Faktoren, aus deren Zusammenwirken diese synkretistischen Bildungen entstanden sind, z. t. selbst schon mit Elementen des Mysterienwesens durchsetzt. Es sind also sehr verschiedenartige Medien gewesen, welche dem Gnosticismus Mysterienelemente vermittelt haben, von der sublimsten Art damaliger Religions-Philosophie bis zum gröbsten magischen Goëtismus.

1. Damit soll natürlich nicht in Abrede gestellt sein, dass direkte Entlehnungen aus den Cultbestandteilen der Mysterien stattgefunden haben. Auf diese Weise ist z. B. der Schlangencult der Ophiten des Epiphanius [2]) zu erklären; denn das Hegen einer Schlange in einer Cista und die Adoration derselben sind wichtige Bestandteile des Sabaziosdienstes [3]). Wie weit übrigens unter den gemeinhin als „Ophiten“ bezeichneten Sekten dieser Schlangencult verbreitet war, ist schwer zu sagen. Da er keineswegs überall da vorauszusetzen ist, wo die Schlange im Systeme

---

[1]) Phil. V, 20 p. 208 sq. Dunck.

[2]) Haer. 37, 5 (aus Hippolyts Syntagma u. eignem Hörensagen; s. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius 1865, 179 f.).

[3]) S. o. 29 f. des vollständigen Buches.

eine Stelle hat, so kann er letztere Erscheinung überhaupt nicht verursacht haben. Das Verhältnis wird vielmehr das umgekehrte sein: in einer Abzweigung der „ophitischen“ Sekten wird die Schlangenlehre dazu geführt haben, ihr zum Zweck ihrer cultischen Darstellung auch einen Schlangencult zu substituiren.

An die Mysterien erinnert ferner die Nachricht des Irenaeus, dass ein Teil der Valentinianer die *ἀπολύτρωσις* derart feire, dass sie „ein Brautgemach (*νυμφῶνα*) bereiten und an den zu vollendenden unter gewissen Formeln eine Mystagogie vollziehen, eine Handlung, die sie geistige Hochzeit (*πνευματικὸν γάμον*) nennen [1])“. Darstellungen von Götterhochzeiten — *γάμοι θεῶν* — kamen in den Mysteriendramen nicht selten vor [2]); in Athen wurde alljährlich die Gattin des Archon Basileus in geheimer Feier dem Dionysos angetraut [3]); ein kleines Heiligtum bei Korinth, in dem am Feste der Demeter und des Dionysos die Frauen mystische Riten vollzogen, trug den Namen *νυμφών* [4]); auf Hochzeitsriten in manchen Mysterien weist ferner die Begrüssung des Neugeweihten mit der Formel *χαῖρε νύμφιε, χαῖρε νέον φῶς* [5]) und das Synthema *ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν* [6]). Es liegt hier übrigens sicher dasselbe Verhältnis vor, das wir oben vermuteten: es ist das aus dem Urchristentum stammende und im Gnosticismus weit verbreitete Bild der himmlischen Hochzeit, das hier von einer vielleicht geringen Minderheit in Anlehnung an irgendwelche Mysterienpraxis irgendwie concret dargestellt wird.

Mögen nun derartige Entlehnungen auch in weit zahlreicheren, nicht zu unsrer Kenntnis gelangten Fällen stattgefunden haben [7]), immerhin sind es zwei andre Medien, durch die das

---

[1]) Haer. I, 14, 2 Harv.

[2]) Vgl. Lobeck 609 f. u. d. Schilderung d. Mysterien des Alexander v. Abonot. bei Lucian, Alex. 38 (II, 84 Bekk.).

[3]) Demosth., c. Neaer. 110; Hesych., s. v. *Διονύσου γάμος*.

[4]) Pausan. II, 11. Vgl. Lactant., inst. I, 17, 8 Tempel der Juno auf Samos, wo simulacrum in habitu nubentis figuratum et sacra ejus anniversaria nuptiarum ritu celebrantur.

[5]) Firmic. Mat., de errore prof. rel. 19, 1.

[6]) Clem. Al., Protrept. 2, 15.

[7]) Dass die von Epiphan., haer. 51, 22 geschilderte Feier im alexandrinischen Koreion nicht als Feier christlicher Gnostiker aufzufassen ist, wie Usener, Das Weihnachtsfest (Religionsgeschichtl.

Mysterienelement im Gnosticismus in weit umfassenderem Masse zur Ausbildung gekommen ist.

2. Das eine bildet die Magie. Dass dieselbe bei den Gnostikern eine grosse Rolle spielte, ist eine von ihren Bestreitern oft hervorgehobene Thatsache. Von der „magischen Betrügerei“ [1]) des Marcus berichtet Irenaeus mehrere Beispiele; die Simonianer beschuldigt er, „sie trieben magische Künste und Beschwörungen und brauchten Philtren und Zaubermittel und die sog. traumsendenden Daemonen gegen die, die sie in Schrecken setzen wollten“ [2]). Gleiche Anklagen sehn wir gegen die Karpokratianer [3]) erhoben, und nicht minder werden Menander [4]) und die Basilidianer [5]) der Magie bezichtigt.

In der damaligen Welt war die Magie wie die Astrologie von täglich wachsender Bedeutung. Das Steigen ihres Ansehns hat eine neue Entwicklung derselben zur Folge, deren schliessliches Resultat die neuplatonische Theurgie darstellt. Neben der wüstesten synkretistischen Göttervermengung finden sich doch auch Versuche, die überirdischen Mächte zu einer Stufenleiter zu ordnen und die den einzelnen Wesen eignenden Invocationen etc. zu bestimmen. Nimmt man dazu noch Anrufungen wie *πνεῦμα πνεύματος τοῦ ἐν ἐμοὶ πνεύματος* etc. [6]), so wird ersichtlich, dass Ansätze zu einer „gnostischen“ Entwicklung dieser heidnischen Magie jedenfalls vorhanden sind.

In der That geht die Verwandtschaft zwischen der aus den Zauberpapyri uns bekannt gewordenen Magie und dem Gnosticismus viel tiefer als die antignostischen Väter geahnt haben. Beiden Erscheinungen sind nicht bloss eine Reihe wichtiger Grundanschauungen gemein, sondern auch die Art und Weise der Ausgestaltung derselben weist weitreichende Ähnlichkeiten

---

Untersuchungen I, 1889) 27 f. getan, haben Lagarde, Mitteilungen 4, 302—305 u. C. Schmidt, Gött. Gel. Anz. 1892, 881 gezeigt. Die erwähnten Kreuze sind nicht christl. Symbole, sond. die aegypt. Henkelkreuze, die das Leben bedeuten.

[1]) Ir. I, 7, 1 cf. Philos. VI, 39 p. 296.

[2]) Ir. I, 16, 3 = Philos. VI, 20 p. 256.

[3]) Ir. I, 20, 2 = Philos. VII, 32 p. 402.

[4]) Ir. I, 17; zusammen mit d. Simonianern II, 48, 2 sq.

[5]) Ir. I, 19, 3. [6]) Gross. Par. Pap. (bei Wessely) 487 sqq.

auf, die sich in einzelnen Fällen bis auf Einzelheiten erstrecken. Stellt also die neuplatonische Theurgie eine Sublimirung der landläufigen Magie dar [1]), so bieten die einschlägigen gnostischen Entwicklungen dazu eine Reihe von Parallelerscheinungen von sehr verschiedener Höhenlage. Es gab hier Goëten gewöhnlichen Schlages, die, wie einst die Orpheotelesten in Athen [2]), aus dem Aberglauben des gemeinen Volkes ihren Nutzen zogen. Aber das Beispiel der Bücher Jeû und der Pistis Sophia zeigt, wie sich in einer für uns ganz unfassbaren Weise auch mit der tiefsten und sittlich ernstesten Religiosität ein Cultus verbinden kann, der in einem verwickelten System der extravagantesten magischen Praktiken besteht.

Bei dieser Sachlage wird es wahrscheinlich — jedenfalls hat man immer mit dieser Möglichkeit zu rechnen —, dass ein gut Teil der in den gnostischen Bildungen sich findenden Mysterien-Elemente durch das Medium dieser magischen Telestik Eingang gefunden haben. Hier wie in den gnostischen Sekten finden wir die Terminologie der Mysterien, hier wie dort die fides silentii [3]), hier wie dort die eidliche Verpflichtung [4]) zur Haltung derselben, welch letzteres uns von den grossen Mysterienculten wenigstens nicht sicher bezeugt ist [5]). Weitere Analogieen werden unten zur Sprache kommen.

---

[1]) S. o. 72 des vollständigen Buches.

[2]) Vgl. z. B. zu dem oben angeführten *ταράσσειν οὓς βούλονται* Ir. I, 16, 3 das *ἐὰν δέ τινα πημῆναι ἐθέλῃ* Plato, Polit. 364c. Derartiges kam selbst bei Philosophen vor. Olympius, der Rivale des Plotin, „suchte durch Zauberformeln den schädlichen Einfluss der Gestirne auf ihn herniederzuleiten", Porphyr., Vita Plot. 10.

[3]) Für d. Papyri s. o. 46, 3; für d. Gnostic. s. unten.

[4]) Gross. Par. Pap. (Wessely) 851 sq. *ὄμνυμί σοι θεούς τε ἁγίους καὶ θεοὺς οὐρανίους μηδενὶ μεταδοῦναι τὴν Σολομῶνος πραγματείαν.* — Philosoph. I prooem. l. 34 *ὅρκοις δήσαντες μήτε ἐξειπεῖν μήτε τῷ τυχόντι μεταδοῦναι*; speziell hervorgehoben wird dies bei den Justinianern V, 23 p. 214; 24 p. 216. Ein solcher Eid wird aus dem Baruchbuche mitgeteilt: *ὄμνυμι τὸν ἐπάνω πάντων, τὸν ἀγαθόν, τηρῆσαι τὰ μυστήρια ταῦτα καὶ ἐξειπεῖν μηδενὶ μηδὲ ἀνακάμψαι ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἐπὶ τὴν κτίσιν.*

[5]) Einziges Zeugnis ist m. W. Firmic. Matern. (der Heide), Astron. VII praef.: cum ignotis hominibus Orpheus sacrorum caerimonias aperiret, nihil aliud ab iis, quos initiabat in primo vestibulo,

3. Was aber das wichtigste ist: schon vermöge der ganzen Sphäre, in der die religiösen Empfindungen, Ziele, Erkenntnisse und Theorieen des Gnosticismus liegen, ist demselben ein mysteriöses Element von Natur inhaerent und von dem Wesen seiner Gnosis unabtrennbar. Ist ja doch diese nicht schlechthin Erkenntnis um ihrer selbst willen, sondern *γνῶσις σωτηρίας* mit durchaus praktischer Abzweckung. In echt griechischer Weise ist das Wissen zugleich der Heilsweg, und in der Erkenntnis über Ursprung und Wesen des Menschen [1]) zugleich die Rettung inbegriffen.

Wir sahen [2]), wie auch die Philosophie mehr und mehr von religiösen Motiven beherrscht und ihrem Ziele nach zur *γνῶσις σωτηρίας* wird. Im Laufe dieser Entwicklung nimmt auch sie einen mysteriösen Charakter an. Wie sie in ihrer Vorliebe für uralte Offenbarungen sich auf die Mysterien beruft und vermöge allegorischer Erklärung ihre eigne Lehre dort unter Hüllen und Symbolen wiederfindet, wie sie überhaupt eine Vorliebe für das Halbdunkel der Mythen zeigt und überall verhüllte Wahrheit wittert, so umgiebt sie sich auch selber mit dem Zauberschleier des Geheimnisses.

Auch in dieser Beziehung sehn wir also gewisse auf der ganzen Linie der religiös-philosophischen Entwicklung sich geltend

---

nisi jurisjurandi necessitatem et cum terribili auctoritate religionis exegit, ne profanis auribus inventae ac compositae religionis secreta proderentur. — Ob daraus ein Schluss auf die Praxis der Mysterien gezogen werden darf, ist mehr als fraglich. Die Fortsetzung: auch Plato habe seinen Timaeus lange unveröffentlicht gelassen, damit er nicht profanirt würde; apud Pythagoraeos etiam noster Porphyrius religiosa epulantem animum nostrum silentio consecravit macht nicht unwahrscheinlich, dass wir es nur mit einer von der mysteriösen Luft später Philosophenschulen hervorgerufenen Sage zu tun haben. In den von Dieterich, Abraxas 162 weiter angeführten Stellen Apul., Met. XI, 23 u. Macrob., somn. Scip. I, 2, 19 ist nur von der Bewahrung der fides sil., nicht von einem Eide d. Rede.

[1]) Iren. I, 14, 4 *γινώσκω ὅθεν εἰμί.* Vgl. Clem. Al., Exc. ex Theod. 78: *ἐστὶ δὲ οὐ τὸ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις, τίνες ἦμεν καὶ τί γεγόναμεν· ποῦ ἦμεν ἢ ποῦ ἐνεβλήθημεν· ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα· τί γέννησις, τί ἀναγέννησις.*

[2]) Oben 57 ff. des vollständigen Buches.

machenden Tendenzen im Gnosticismus stärker hervortreten und eine eigenartige Wendung nehmen.

Es zeigt sich dies auch in der Art der Berufung auf äussere Erkenntnisquellen. Zum Teil sind es dieselben wie in der Philosophie. So beruft sich die Naassenische Schrift, die Hippolyts Darstellung dieser Sekte zu Grunde liegt, in ausführlichster Weise auf die Mysterien [1]): die assyrischen und phrygischen sowohl, wie die Isis- und Osiris-Weihen, die Eleusinien und Samothracien werden dazu verwandt, das eigne System zu rechtfertigen. Doch sie nicht ausschliesslich: es wird daneben zu gleichem Zwecke auf Homer und andre Bestandteile antiker Literatur recurrirt. Wir haben also hier — in schärfer hervortretender Weise freilich — dieselbe Verwertung der Mysterien wie in der Philosophie: durch Allegorisirung ihrer Cultmythen und Darstellungen werden sie zu uralten geheimen Offenbarungsstätten der Wahrheiten, die es zu erweisen gilt. Dass damit in grösserem oder geringerem Masse eine Beteiligung an einzelnen dieser Mysterienculte verbunden sein kann, versteht sich von selbst, und so hat die Nachricht des Hippolyt von der eifrigen Teilnahme dieser Gnostiker an den Kybele-Mysterien [2]) nichts unglaubliches, wenn auch die Möglichkeit nicht ganz ausgeschlossen ist, dass dieselbe bloss einen Schluss aus der häufigen Berufung der Quelle auf Magna Mater und Attis darstellt.

Dieselben Gesichtspunkte, nach denen die Mythen und Darstellungen der Mysterien als Erkenntnisquellen verwandt werden, sind nun auch bei dem Recurs auf die alt- und neutestamentlichen Schriften massgebend. Der Gnostiker lebt zu sehr in der vom griechischen Geiste geschaffenen überirdischen Welt, als

---

[1]) S. d. ganzen Abschnitt Philos. V, 7 sqq.

[2]) V, 9 p. 170. Die daran geschlossene Bemerkung: *οὐδὲν γὰρ ἔχουσι πλεῖον οὗτοι τῶν ἐκεῖ δρωμένων, πλὴν ὅτι οὐκ εἰσὶν ἀποκεκομμένοι* wird eine jener oben besprochenen Behauptungen betr. des Zusammenhangs mit den Mysterien sein, denen keine weitre Folge zu geben ist. — In dem Satze Justins: Leute, die *εἰδωλόθυτον* essen, *Χριστιανοὺς ἑαυτοὺς λέγουσιν καὶ ἀνόμοις καὶ ἀθέοις τελεταῖς κοινωνοῦσιν* (Dial. 35 p. 116 Otto) sind die *τελεταί* eben auf die gnostischen Culte zu beziehen, an denen diese falschen Christen teilnehmen, nicht aber auf heidnische Mysterien.

dass er den evangelischen Berichten ihrem schlichten Wortlaute nach einen religiösen Wert abgewinnen könnte. So sucht er denn hinter den Thatsachen und Worten die Erkenntnisse, nach denen ihn verlangt. Dadurch aber werden jene zu Mysterien, die die Wahrheit in sich bergen und verbergen; dem Vollkommnen, dem Pneumatiker, verleiht seine Gnosis die Fähigkeit, zu ihr durchzudringen, während die Menschen gewöhnlichen Schlages hier mit sehenden Augen nicht sehen und mit hörenden Ohren nicht hören; „Niemand hat das Verständnis dieser Mysterien ausser allein die vollkommnen Gnostiker" heisst es mit Bezug auf das Gleichnis vom Säemann [1]! Diese Betrachtungsweise führt dann weiter zu der Behauptung, dass eben jener verborgene Kern, der die wirkliche Offenbarung bildet, einzelnen Bevorzugten im Geheimen ohne Hülle mitgeteilt worden sei und dass die Gnosis auf derartigen, mündlich oder in schriftlicher Fixirung in der eignen Sekte fortgeerbten Geheimoffenbarungen beruhe, die ihrer Bestimmung gemäss bloss den Vollkommnen, den *τέλειοι*, mitgeteilt werden dürfen.

So wird die Gnosis selbst als ein Geheimnis empfunden, als ein *λόγος ἀπόρρητος καὶ μυστικός* [2]. Eine Mitteilung in der Öffentlichkeit würde sie profaniren. Basilides ermahnt seine Anhänger, „über den Vater und das Geheimnis desselben nichts zu enthüllen, sondern es schweigend in sich zu tragen und Einem unter tausend und Zweien unter zehntausend zu offenbaren" [3]. Justins Schüler müssen sich eidlich verpflichten, die Lehre geheim zu halten [4]. Die Mitteilung solcher Gnosis wird zur Einweihung, mit der zugleich die Versetzung aus der Sphäre des Todes in die des Lebens gegeben ist. — Dass das Geheimthun und das immer wiederholte Hinausschieben der Mitteilung der Mysterien in der volkstümlichen Propaganda ein beliebtes Mittel wurde, Adepten anzulocken und festzuhalten [5], ist natürlich und

[1]) Philos. V, 8 p. 160. [2]) Philos. V, 7 p. 142.

[3]) Epiphan., haer. 24, 5. Vgl. Iren. I, 19, 3 et non oportere omnino ipsorum mysteria effari, sed in abscondito continere per silentium. Besonders nachdrücklich wird auch im 2. Buch Jeû, 55 f. Schmidt, die Geheimhaltung der Mysterien von Jesus empfohlen.

[4]) *ἀπόρρητα φυλάξαι τὰ τῆς διδασκαλίας σιγώμενα*, vgl. oben 6, 4.

[5]) Vgl. Philos. I prooem. l. 30 *μυστήρια . . οἳ πρότερον ὁμολογή-*

wird in den heidnischen Mysterien auch vorgekommen sein [1]). Allein die eben dargelegten Erscheinungen sind zu allgemein und zu tiefgreifend, um aus solchen Motiven sich erklären zu lassen.

4. Diese Übersicht wird gezeigt haben, wie von verschiedenen Seiten und vermöge verschiedenartiger Medien dem Gnosticismus mysteriöse Elemente zugeführt worden sind. Bei manchen der in Frage kommenden Erscheinungen lässt sich daher nur sagen, dass sie sich durch das Zusammenwirken dieser verschiedenen Kräfte ausgebildet haben, ohne dass sich eine direkte Herleitung von der einen oder andern Seite ermöglichen liesse. Je nach der Art, in der diese verschiedenen Einflüsse wirksam wurden und sich combinirten, sind hier verschiedenartige Mischbildungen entstanden. Schule und Cultverein (Thiasos) sind Formen, die einander keineswegs ausschliessen: manche Philosophenschulen, namentlich die platonische und peripatetische, stellen sich in ihrer Organisation gradezu als Cultvereine dar, die wie die Thiasen insgesamt ihr Heiligtum und ihren Landbesitz, ihre Cultbeamten und gemeinsamen Mahle hatten und deren Stifter als Heroen verehrt wurden [2]). Die Sekte der Karpokratianer ist eine solche als Thiasos organisirte Philosophenschule, deren religiöse Praxis in einem den grossen Philosophen dargebrachten Cult besteht [3]); der dem Epiphanes durchaus nach heidnischem Vorbilde gewidmete Heroencult hat seine Parallele an der Verehrung des Epikur in seiner Schule [4]). Nimmt man

σαντες, εἰ μὴ τὸν τοιοῦτον δουλώσωνται χρόνῳ ἀναχρεμάσαντες und die Schilderung bei Tertull., adv. Val. 1 (II, 383 Oehl).

[1]) Vgl. Apul., Met. XI, 21.

[2]) S. darüber v. Wilamowitz, Antigonos von Karystos (Philologische Untersuchungen IV, 1881), 262—291.

[3]) Ir. I, 20, 4 die Bilder Jesu coronant et proponunt eas cum imaginibus mundi philosophorum . . Pythagorae et Platonis et Aristotelis et reliquorum; et reliquam observationem circa eas similiter ut gentes faciunt; Epiph., haer. 27, 6; August., de haeres. 7 Marcellina, quae colebat imagines Jesu et Pauli et Homeri et Pythagorae adorando incensumque ponendo. Vgl. damit d. Testament Theophrasts b. Diogenes La. V, 51 *τὴν Ἀριστοτέλους εἰκόνα τεθῆναι εἰς τὸ ἱερόν . . .* 52 *βούλομαι δὲ καὶ τὴν Νικομάχου εἰκόνα συντελεσθῆναι ἴσην.*

[4]) Epikur hatte in seinem Testament monatliche Feier der *εἰκάδες*,

dazu, dass auch die Ausübung magischer Künste ihnen nicht fremd ist [1]), so hat man hier ein vollendetes Beispiel derartiger Mischformen. In den dem Christentum näherstehenden Sekten werden in der Form des Thiasos oder des Conventikels Ansätze zu wirklichen Gemeindebildungen stattgefunden haben. Es sind eben dies alles synkretistische Bildungen, die sich, zumal bei unsrer höchst mangelhaften Kenntnis derselben, kaum bestimmten Kategorieen zuweisen lassen.

II.

Wie in der spätern kirchlichen Entwicklung, so sind es auch im Gnosticismus Taufe und Abendmahl, in deren Stellung, Auffassung und Ausgestaltung die Einwirkung der eben besprochenen Faktoren zu greifbarem Ausdrucke gelangt ist.

Die wichtige Stellung, welche beiden in den gnostischen Gemeinschaften zukommt, erhellt aus der Thatsache, dass sie — besonders die Taufe, über die wir überhaupt besser unterrichtet sind — in den Kreis der religiösen Speculation hineingezogen und zu cultischen Darstellungen der eignen religiösen Ideen ausgestaltet werden. Wie diese letzteren von der urchristlichen Gedankenwelt weit abliegen, so werden auch die beiden aus dem Urchristentum überlieferten heiligen Handlungen unter neue Gesichtspunkte gestellt und unter grösseren oder geringeren Umbildungen zu mysteriösen Riten umgeformt. Um den ursprünglichen Kern legen sich eine Reihe von Zuthaten, die denselben mehr oder minder alteriren; andrerseits verzweigt sich die eine Handlung zu mehreren selbständigen Riten [2]), und so wird in

des 20ten, bestimmt, Diog. La. X, 18. Zur Nachricht des Clemens Al., Strom. III, 2, 5, die Kephallenier feierten dem Epiphanes *κατὰ νουμηνίαν γενέθλιον ἀποθέωσιν* vgl. Collitz, Dialektinschr. 1801, 6. 7: eine Freigelassene soll ihres ehemaligen Herrn Bildnis 2 mal monatlich, an der *νουμηνία* u. am 7. bekränzen; bei Rohde, Psyche 699.

[1]) Ir. I, 20, 2 = Philos. VII, 32 p. 402 = Epiph. 27, 3. Vgl. die Magie der von Plotin bekämpften Gnostiker, Ennead. II, 9, 14.

[2]) Dazu würde eventuell die Verzweigung der Taufe in *λουτρόν*, *ἀπολύτρωσις* u. redemptio mortuorum bei den Valentinianern gehören. Allein die Annahme, dass bei diesen (resp. nur bei den Markosiern) *βάπτισμα* u. *ἀπολύτρωσις* als zwei verschiedene, zeitlich getrennte Tauf-

einzelnen Sekten nach Analogie des Mysterienwesens und der Telestik [1]) eine Stufenleiter mysteriöser Weihen ausgebildet, deren Grundstock in Taufe und Abendmahl besteht.

Ein Versuch, die Bedeutung des rituellen Elements näher zu bestimmen, führt zu der Frage, in welches Verhältnis dasselbe zu dem von Natur rein geistigen Elemente der „Gnosis" gesetzt erscheint. Es liegt auf der Hand, dass das Nebeneinander dieser beiden, nach entgegengesetzten Polen weisenden Grössen theoretisch betrachtet eine gewisse Spannung erzeugen musste. Indes, eine solche Verbindung disparater Elemente entsprach dem Geiste des Synkretismus und gehörte zur Signatur der Zeit, und so wurde im allgemeinen weder die darin liegende Discrepanz empfunden, noch das damit gestellte Problem gesehen.

Für die grosse Masse lag die Hauptanziehungskraft des Gnosticismus ohne Zweifel darin, dass er ein System wirkungskräftiger Weihen bot, die das Heil verbürgten, während der

akte in Übung gewesen seien, wird, wenn überhaupt, nur bezüglich einzelner Verzweigungen richtig sein. Läge nicht das bestimmte Zeugnis Hippolyts vor: *ἀνευρεῖν ἃ καὶ ἐν τῷ πρώτῳ λουτρῷ παραδιδόασι, τὸ τοιοῦτο καλοῦντες, καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ, ὃ ἀπολύτρωσιν καλοῦσι* (Phil. VI, 42 p. 300), so würde nichts auf einen solchen Thatbestand führen. Denn der Bericht des Irenaeus (I, 14 Harv.) führt viel eher darauf, dass die *ἀπολύτρωσις* nichts andres ist als eben die valentinianische Ausgestaltung der Taufe — wie denn eine Wasser-Taufe in irgend einer Form einen Teil dieser *ἀπολύτρ.* bildet — und dass bei der Propaganda die *ἀπολ.* als die wahre pneumatische Taufe dem kirchl. *βάπτισμα* als der nur psychischen Taufe entgegengestellt wird. Auch Philos. VI, 41 lässt sich so verstehn. Die Ausführungen von Excerpt. ex Theod. 22 weisen auf Identität von *βάπτισμα* u. *λύτρωσις*, u. der einer andern Quelle angehörige Abschnitt 77 sq. weist dem *βάπτισμα* oder *λουτρόν* so entscheidende Wirkungen zu, dass es kaum nur ein „vorbereitendes *βάπτισμα*" (Heinrici, Die Valentinian. Gnosis 1871, 115) sein kann, auf das erst die wahre Geistes-Taufe folgt. — Auch Clem. Al., div. salv. 39 bezeichnet die Taufe als *λύτρωσις*.

Ich bemerke hier, dass ich mit Lipsius (Prot. Kirchen-Zeitg. 1873, 177) Iren. I, 14 Harv. auf die Valentinianer überhaupt, nicht speziell auf die Markosier beziehe.

[1]) Vgl. z. B. den dreiteiligen Stufengang der Eleusinienweihe, oben 9 f. des vollständigen Buches, u. d. dreifache Weihung in den Isis- u. Osiris-Mysterien nach Apul., Met. XI.

wahre Gnostiker dasselbe in erster Linie in die „Erkenntnis“ verlegte. Indes sind es nur ganz vereinzelte Kreise, die von diesem Standpunkte aus jede ceremonielle Handlung verworfen haben, weil die „Gnosis“ als solche zur Vollendung führe [1]). Die gewöhnliche Betrachtungsweise wird in der Behauptung vorliegen, „es ist nicht allein das Taufbad, das uns befreit, sondern auch die Erkenntnis, was wir waren und was wir geworden sind“ [2]), und in der Ansicht, der Pneumatiker brauche, um zum Heile zu gelangen, nichts weiter „als allein die Gnosis und die Formeln — *ἐπιρρήματα* — der Mysterien“ [3]). Erscheinen hier „Erkenntnis“ und Ritus als zwei gleichwertige und gleich notwendige Grössen coordinirt, ohne dass über ihr Verhältnis reflektirt würde, so werden andrerseits beide auch wieder als Einheit empfunden, sofern auch das Ceremonielle einen Bestandteil der „Erkenntnis“ bildet: zeigt doch diese dem Menschen nicht bloss, woher er stammt und was er werden soll, sondern sie offenbart ihm zugleich Mittel und Wege, vermöge welcher dies Ziel zu erreichen ist [4]). Dazu gehören auch die äussern Culthandlungen, die zudem teilweise in die obere Welt hineinprojicirt sind, so dass sie mit zu den himmlischen Geheimnissen gehören, die erst durch die „Erkenntnis“ enthüllt werden. Selbst in den höherstehenden gnostischen Bildungen ist die Gnosis ein Wissen *auch* um den richtigen Vollzug der Weihen, um wirkungskräftige Worte und Anrufungen; in den niedern Bildungen und in den Anschauungen der Masse bildet eben dies ihren Hauptinhalt: sie ist magica scientia [5]). Eben hierin zeigt sich aufs deutlichste

[1]) So nach Ir. I, 14, 3 eine Abzweigung der Valentinianer: *εἶναι δὲ τελείαν ἀπολύτρωσιν αὐτὴν τὴν ἐπίγνωσιν.* Vgl. d. Verwerfung der Taufe durch die einer spätern Zeit angehörigen Archontiker, Epiphan., haer. 40, 2.

[2]) Exc. ex Theod. 78.

[3]) Anschauung d. Valentinianer nach Epiph., haer. 31, 7 (wahrsch. aus Hippol., Synt.; Lipsius, Quellenkr. 157).

[4]) In diesem Sinne ist vielleicht im Naassenischen Hymnus (Philos. V, 10 p. 176) d. Satz *τὰ κεκρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ γνῶσιν καλέσας παραδώσω* zu verstehn, vgl. vorher *σφραγῖδας ἔχων καταβήσομαι.*

[5]) Ir. I, 17 v. Menander: dare quoque per eam, quae a se doceatur, magicam scientiam . ., ut et ipsos . . . vincat angelos.

der Zusammenhang des gnostischen Synkretismus mit der gleichzeitigen Magie.

In besonders merkwürdiger Weise tritt ein solches Zusammenfallen beider Seiten in der Pistis Sophia und den Büchern Jeû hervor. Es lässt sich hier an der nach allen möglichen Richtungen schillernden Bedeutung des Begriffes *μυστήριον* verfolgen [1]). So heissen zunächst die verschiedenen Mächte der obern Welt, oder vielmehr, wo sich der Verfasser genauer ausdrückt, die denselben eignenden, auf das Heil der Menschen abzielenden [2]) Funktionen, sofern beide Niemandem als dem Gnostiker bekannt sind. Die Mitteilung jedes einzelnen dieser Mysterien erfolgt durch einen gleichfalls *μυστήριον* genannten ceremoniellen Akt. Und der Wert dieser Mitteilung liegt nicht in dem Zuwachs an theoretischem Wissen, sondern in der Möglichkeit, durch Nennung des mitgeteilten geheimen Namens, durch Vollzug der betr. Riten und Signationen, m. e. W. durch das „dicere" und „facere" des betr. mysterium die demselben eignenden Heilswirkungen hervorbringen zu können. So geht die hochgespannteste Gnosis auf in ein System wirkungskräftiger magischer Formeln und ritueller Mysterien, und das Werk Christi besteht ausschliesslich darin, diese Mysterien in die Welt gebracht zu haben [3]). So sehr der Verfasser ein Freund subtiler Distinctionen ist, so wenig liegt die Frage nach dem Verhältnisse des Erkennens und rituellen Thuns in seinem Gesichtskreise. Denn wenn er wiederholt erklärt: „ohne die Mysterien wird Niemand in das Lichtreich gelangen, seis ein Gerechter, seis ein Sünder" [4]), so bezeichnet dieser Ausdruck die Gnosis als Ineinander jener beiden Elemente.

---

[1]) S. darüber Köstlin, Tüb. Theol. Jahrbücher 1854, 30 ff. u. C. Schmidt, Gnost. Schriften in kopt. Sprache (Gebhardt u. Harnack's Texte u. Untersuchungen, VIII, 1—2, 1893), 475 ff.

[2]) P. S. 196 unoquoque eorum functo sua *οἰκονομίᾳ*, in qua posuerunt eum propter congregationem *ψυχῶν*.

[3]) P. S. 373 Christus: haud adduxi quidquam in *κόσμον* veniens, nisi hunc ignem et hanc aquam et hoc vinum (et hunc sanguinem).

[4]) P. S. 351, cf. 263. 387; d. Schroffheit der Theorie wird wesentlich gemildert durch die Erklärung, dass d. Gerechte in einem 2ten Leben die Mysterien finde (387 sq.) u. dass d. Gnostiker durch Vollzug seiner Mysterien auch sündhaften Verstorbenen diese Vergünstigung verschaffen könne (238. 275).

III.

Durch diese Beobachtungen ist die hervorragende Wichtigkeit der cultischen Riten im allgemeinen gekennzeichnet. Wir haben nun die ihnen zugeschriebene Wirkung ins Auge zu fassen.

Ihr letzter Zweck ist allgemein der, dem Menschen ewiges Leben und jenseitige Seligkeit zu verschaffen. Ist dies Endziel an sich schon ein deutliches Zeichen der Hellenisirung des Christentums, sofern eben die Unsterblichkeit das Ideal der damaligen griechischen Religiosität ist, so liegt in der Gewährleistung desselben durch den Empfang von Weihen eine Parallele zum Mysterienwesen und der magischen Telestik. Eine nähere Betrachtung wird nun die genaueren Berührungspunkte aufzuweisen haben.

1. Die Weihen verleihen die Seligkeit, sofern sie den Eingang in das Pleroma eröffnen, „denn auf andre Weise ist es nicht möglich, in das Pleroma zu gelangen“ [1]). Insofern erhält man durch sie die „Vollendung“ [2]), die „Wiederbringung“ [2]), das „himmlische Kleid“ [3]). Es ist das ihr oberster Zweck, der selbstverständlich erscheint und daher gemeinhin mehr vorausgesetzt als ausgeführt wird.

Letzteres geschieht in ausführlicher Weise nur in der Pistis Sophia und den Büchern Jeû. Erstere statuirt verschiedene Grade der Seligkeit, sofern der Stufenreihe ihrer unendlichen Weihen und Signationen innerhalb des Pleromas eine Stufenreihe himmlischer Sphären von abnehmender Vollkommenheit entspricht und demgemäss die einer Sphäre entsprechende Weihe den Eintritt in diese und alle unter ihr stehenden, nicht aber in die zunächst höhere gewährt [4]): „Ein jeder wird kommen, um in das Reich einzugehen bis zu dem Orte, dessen Mysterium er empfangen

---

[1]) Ir, I, 14, 1 betr. d. valentinian. *ἀπολύτ.*

[2]) Ir. I, 14, 1 *τὴν δὲ ἀπολύτ. . . . εἰς τελείωσιν*; 14, 2 *ὄνομα τὸ τῆς ἀποκαταστάσεως* (Valentin.).

[3]) Philos. V, 19 p. 206 (Sethianer).

[4]) Möglich, dass auch die *σφραγῖδες*, die nach dem Naassen. Hymnus (Philos. V, 10 p. 176) Christus den Seinen bringt, einen ähnlichen Zweck haben.

hat. Welches Ortes Mysterium ein jeder empfangen, in dessen Ordnung wird er bleiben im Reiche des Lichtes“ [1]). Wer das höchste Mysterium empfangen, dem ist alles zugänglich, er hat die vollkommne Seligkeit und wird mit Christus herrschen in Ewigkeit [2]).

Eine, wenn auch nicht vollständige, Parallele zu diesen Anschauungen bietet der *ἀπαθανατισμός* des Grossen Pariser Papyrus [3]), der ebenfalls darlegt, wie kraft einer mysteriösen Weihung die Seele in die Sphären der obern Welt aufsteigt. Und wie dort der Eintritt in den jeweiligen „Ort“ durch das „dicere“ und „facere“ des ihm entsprechenden Mysteriums erfolgt [4]), so sind es auch hier bestimmte magische Sprüche, welche die einzelnen Sphären erschliessen, so dass die Seele deren Gottheit erblickt und zu adoriren vermag, z. B.: „Du aber sage wiederum: . . ., dann wirst du die Thore geöffnet sehen und die Versammlung der Götter erblicken, die innerhalb der Thore ist, so dass vor Freude und Verwunderung dein Herz erzittert“ [5]). Eine weitere Berührung mit dieser Literaturgattung tritt darin zu Tage, dass die Pistis Sophia die Folge der höchsten Weihe durch die Erklärung Christi charakterisirt: wer das Mysterium des Unaussprechlichen empfangen hat, ille est ego; ego sum isti et isti sunt ego [6]). Diese frappante Ausdrucksweise kehrt nämlich wieder in der im Leydener Papyrus W sich findenden Anrufung *σὺ γὰρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ* [7]), eine Stelle, deren Fortgang: „Kein

---

[1]) P. Soph. 233. 202. [2]) L. c. 231.

[3]) 476 sqq. (bei Wessely l. c.).

[4]) Eine genauere Vorstellung davon haben erst die Bücher Jeû geliefert. Vgl. d. stereotype Formel 39 sqq. Schmidt: Wenn ihr nun zu diesem Topos kommt, so besiegelt euch mit diesem Siegel; dies ist sein Name (--); während dieses *ψῆφος* (—) sich in eurer Hand befindet, saget diesen Namen (—) dreimal. Und es stieben die Wächter und die Vorhänge davon, bis ihr zu dem Topos ihres Vaters gelangt und er euch seinen Namen und sein Siegel giebt u. ihr zu dem Thore innerhalb seines Schatzes hinübersetzt.

[5]) Gross. Par. Pap. 623 sqq.; vgl. d. ganzen Abschnitt v. 569 an.

[6]) Pist. Soph. 203. 231. Derselbe Ausdruck in ähnlicher Bedeutung in einer Formel des Marcus *ἵνα ἔσῃ ὃ ἐγὼ καὶ ἐγὼ ὃ σύ* Ir. I, 7, 2 Harv.

[7]) Leemans, l. c. pg. 143, 1.

Geist wird mir Widerstand leisten, kein Daemon, kein Begegnendes, noch sonst etwas von den Unholden des Hades" darthut, dass auch sie wie die entsprechende der Pistis Sophia auf das Jenseits Bezug hat.

2. Die Anschauung, dass der Empfang der Weihen den Eintritt in das Pleroma ermöglicht, wird jedoch allgemein noch in andrer Richtung hin ausgestaltet, auf der fast das Hauptgewicht zu liegen scheint. Zwischen der Erde und dem Pleroma befinden sich nämlich die Sphären der kosmischen Mächte — *ὅρος, εἱμαρμένη, ἄγγελοι κοσμοκράτορες*, archontes viae medii, Thorwächter etc. —, welche die ihr Gebiet passirenden Seelen festzuhalten suchen. Dem Geweihten jedoch vermögen sie nichts anzuhaben, denn er ist entweder unsichtbar für sie [1]), oder er vermag durch einen Zauberspruch sie willig zu machen resp. in Ohnmacht zu versetzen [2]), oder endlich er ist durch die Weihe mit einem Engel des Lichts so untrennbar verbunden, dass er als Teil desselben diese Regionen ungefährdet passiren kann [3]). Es liegt hier die Vorstellung zu Grunde, dass der Gnostiker durch den Empfang der Weihe der Gewalt der kosmischen Mächte entrückt werde, unter die die übrigen Menschen geknechtet sind, eine Vorstellung, die einen charakteristischen Ausdruck in dem Satze gefunden hat: „bis zur Taufe trifft die *εἱμαρμένη* zu, nach derselben können die Astrologen die Zukunft (näml. des Getauften, sofern er dem Zwange des fatum enthoben ist) nicht mehr erkunden" [4]), so dass der Täufling nach

[1]) Ir. I, 7, 4 *διὰ τὴν ἀπολύτρ. ἀκρατήτους καὶ ἀοράτους γίνεσθαι τῷ κριτῇ* (Markosier); ebenso I, 14, 4 incomprehensibiles et invisibiles, v. d. valentinian. redemptio mortuorum.

[2]) So gewöhnlich. Ir. I, 14, 4 et haec dicentem evadere et effugere potestates dicunt, vgl. nachher: *σφόδρα ταραχθῆναι*. Orig., c. Cels. VI, 31 (Ophiten). Vgl. Eus. h. e. III, 26, 2 betr. Menanders. Bes. ausführlich reden d. Bücher Jeû davon, vgl. d. Beispiel oben 16, 4.

[3]) Exc. ex Theod. 21. 22. Vgl. auch 2. B. Jeû 54 Schm.: es kommen die *παραλῆμπται* des Lichtschatzes u. führen d. Seele aus d. Körper, bis sie alle Aeonen durchwandern . . . u. führen sie in den Lichtschatz.

[4]) Exc. ex Theod. 78. Vgl. 77 *αὐτίκα δοῦλος θεοῦ ἅμα τῷ ἀνελθεῖν τοῦ βαπτίσματος καὶ κύριος* (nach d. Conjektur v. Bernays bei

Empfang der *ἀπολύτρωσις* bekennt: „Erlöst ist meine Seele von diesem Aeon!“ [1]). Dieselbe Anschauung finden wir in der Pistis Sophia vertreten, wo Christus erklärt: „Deswegen habe ich die Mysterien in die Welt gebracht, welche alle Bande des feindlichen Geistes lösen . . ., damit sie die Seele wieder frei machen und sie loskaufen von ihren Ältern, den Archonten“; wie er auch in den Büchern Jeû das Mysterium vollbringt, das „die Unbill der Archonten von den Jüngern hinwegnimmt“ [2]). Doch ist diese Vorstellung für gewöhnlich in der oben angegebenen Weise rein eschatologisch ausgestaltet: erst im Augenblicke des Todes tritt die durch die Weihe mitgeteilte Potenz wirklich in Aktion [3]). Wie sehr grade dieser Gesichtspunkt in der populären Anschauungsweise im Vordergrunde stand, zeigt ein Gebet der Acta Philippi [4]), nach dem das Werk Christi ausser in der Mitteilung der Gnosis in dem Beistande besteht, den er den abgeschiedenen Seelen bei ihrer Wanderung durch das Reich der feindlichen Archonten leistet.

Die Vorstellung, nach welcher der zur Unsterblichkeit sich erhebenden Seele feindliche Mächte im Jenseits widerstehen, scheint im Volksglauben nicht ausgebildet gewesen zu sein; nur die Ansicht begegnet uns hier, es sei glücklich zu preisen, wer im Jenseits „einen Gott zum Führer erhalten“, der die Seele „an der Hand in den Himmel führt zu den seligen Göttern“ [5]).

Bunsen, Analect. Antenicaen. I für das sinnlose *πρός*) *τῶν ἀκαθάρτων λέγεται πνευμάτων, καὶ εἰς ὃν πρὸ ὀλίγου ἐνήργουν, τοῦτον ἤδη φρίσσουσιν.*

[1]) Iren. I, 14, 2. [2]) Pist. Soph. 341; 2. B. Jeû 66 f. Schm.

[3]) So auch in d. Pist. Soph.; man vergleiche mit d. angef. Stelle d. folgende: wenn eine Seele, die die mysteria luminis empfangen, in d. Höhe fährt u. vom *ἀντίμιμον πνεύματος* verfolgt wird, dicit mysterium solutionis suarum *σφραγίδων* et vinculorum omnium *ἀντιμίμου πνεύματος*, quibus archontes ligarunt istud in *ψυχήν*, et . . solvuntur vincula *ἀντιμίμου πνεύματος*, ut desistat venire adversus *ψυχὴν* illam, 286.

[4]) Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten, II b, 20.

[5]) Epigr. 650, 12 u. 312, 8. Am häufigsten erscheint Persephone selbst als Geleiterin des Toten, dann Hermes, der *ἄγγελος Φερσεφόνης* Ep. 575, 1. S. Rohde, Psyche 675 f. D. gnostische Theorie von den bösen Zwischenmächten bekämpft Plotin ausdrücklich, Ennead. II, 9, 13 „das Sphärensystem soll der Welt Schrecken verursachen, während es doch alle zum Heil fördert“. Arnob., adv. nat. II, 13 quid illi sibi

Wohl aber begegnen uns Analogien zu jener Vorstellung in den Zauberpapyri und der neuplatonischen Magie. In der oben erwähnten Anweisung zum ἀπαθανατισμός wird dargelegt, wie auf die zu den himmlischen Sphären sich erhebende Seele zuerst allerlei Göttermächte einstürmen [1]); nun hat sie ihren, unter mysteriösem Ceremoniell mitgeteilten, Zauberspruch zu sprechen, die Gottheiten werden dadurch umgestimmt und gehen wieder an ihren Ort. Die Ansicht, dass der Mensch durch den Empfang der Weihe und die dadurch vermittelte Gnosis der Herrschaft der εἱμαρμένη enthoben werde, kehrt in ihren Grundzügen in der Schrift De mysteriis Aegyptiorum wieder. So lange der Mensch ohne Gnosis ist, heisst es hier, ist er unter die Herrschaft der kosmischen Mächte geknechtet [2]). Die Befreiung erfolgt durch die Erkenntnis der als „Erlöser" gepriesenen überweltlichen Götter, welche die Fähigkeit verleiht, sich — auch hier durch theurgische Riten — zu denselben zu erheben [3]).

3. Mit der Idee der Unsterblichkeit hing in der religiösen Gedankenwelt der Zeit die Forderung der Reinheit unzertrennlich zusammen; man musste rein sein, um zu den Göttern erhoben zu werden, und man nahm eben zu diesem Zwecke in steigendem Masse seine Zuflucht zu den Weihen und Mysterien [4]).

Dieselbe Ideenverbindung finden wir in der Pistis Sophia und den Büchern Jeû. Ein ausgeprägtes Sündengefühl und ein wahrer Hunger und Durst nach Vergebung tritt uns hier ententgegen; und demgemäss erscheint auch die Vergebung der Sünden gradezu als Zweck der Erscheinung Christi. Aber die Idee der Sündenvergebung ist umgebogen zu der hellenischen Vorstellung der Reinigung der Seele, welche nur insofern der freien Gnade Christi entspringt, als derselbe seinen Gläubigen

---

volunt secretarum artium ritus, quibus adfamini nescio quas potestates, ut sint vobis placidae neque ad sedes remeantibus patrias obstacula impeditionis opponant kann sich nur auf magische τελεταί beziehen.

[1]) Gross. Par. Pap. 556ff.; dazu d. eben citirte Stelle aus Arnob

[2]) VIII, 6 ἐν τῷ τῆς εἱμαρμένης καὶ ἀνάγκης δεσμῷ.

[3]) Die νοητοὶ θεοί als λυτῆρες τῆς εἱμαρμένης VIII, 7; Erhebung zu ihnen X, 5. Plotin vertritt diese Ansicht noch nicht, s. o. 18, 5.

[4]) S. o. 38, 51 ff. des vollständigen Buches.

die Mysterien offenbart hat, die in magischer Weise diese Reinigung bewirken: „Ich habe ihnen, sagt Christus, alle Mysterien des Lichtes gebracht, um sie zu reinigen, da sie aus unreiner Materie gebildet sind; keine Seele aus dem ganzen Menschengeschlechte hätte sonst Rettung finden und das Reich des Lichtes erben können, hätte ich ihnen nicht die reinigenden Mysterien — mysteria purgatores — gebracht". „Um der Sünde willen haben wir die Mysterien in die Welt gebracht, damit ich ihnen alle ihre Sünden vergebe" [1]).

Sofern es gerade die kosmischen Mächte sind, die den Menschen zum Bösen verleiten, sind die Vorstellung der Reinigung der Seele und die ihrer Befreiung von dem Einfluss der εἱμαρμένη im Grunde nur zwei verschiedene Betrachtungsweisen ein- und desselben Vorganges. Deutlich tritt dies in den Büchern Jeû zu Tage, wo die Befreiung aus der Gewalt der Archonten zur Reinigung von der Macht des Bösen wird. „In diesem Augenblick — so wird hier die Wirkung des betr. Mysteriums beschrieben — nahmen die Archonten ihre gesamte Unbill (κακία) von den Jüngern fort. Und sie waren in sehr grosser Freude, dass die gesamte Unbill der Archonten von ihnen abgelassen hatte. Und als die Unbill der Archonten von ihnen abgelassen hatte, wurden die Jünger unsterblich" [2]).

Die letztern Worte sind bedeutsam als charakteristisches Beispiel, wie auch hier in echt griechischer Weise Reinheit und Unsterblichkeit complementäre Grössen sind und die Reinigung zugleich eine Vergottung in sich schliesst.

Dieselbe Ideenverbindung liegt vor, wenn eine ophitische Formel die an einen Archon gerichtete Bitte um Durchlass also motivirt: „du siehst einen Mysten vor dir, lass mich durch, der

[1]) Pist. Soph. 249. 260.

[2]) 2. B. Jeû 68 Schm. Vgl. 58 Jedem Menschen, welcher die Mysterien der Sündenvergebung vollziehen wird, werden alle Sünden . . . alle ausgetilgt werden, und er wird zu einem lautern Licht gemacht und in das Licht der Lichter aufgenommen werden. Und ich sage euch, dass sie schon seit sie auf Erden sind das Reich Gottes ererbt haben; sie haben Anteil an dem Lichtschatze und sind unsterbliche Götter.

ich durch den Geist der Jungfrau gereinigt bin“ [1]), und wenn uns von den Simonianern berichtet wird, dass ihre Mystagogie eine Reinigung der Seelen bewirken sollte [2]). Überhaupt mag die durch die Weihe vermittelte Vergottung zugleich als eine „Reinigung“ empfunden worden sein, obwohl diese Idee in unsern Urkunden sonst nicht hervortritt [3]). Jedenfalls hat dieselbe im allgemeinen lange nicht in der Weise im Vordergrunde gestanden, wie in der Pistis Sophia, die unter diesem Gesichtspunkte die Theorie der Seelenwanderung und der Läuterung der Seele im Jenseits vertritt [4]).

IV.

Über die Frage, in welcher Weise in den heidnischen Mysterien das Heil durch die Weihe vermittelt gedacht ist, erhalten wir keine Auskunft. Nur so viel lässt sich ersehen, dass nach allgemeiner Empfindung durch die Weihe ein unverlierbarer Habitus, oder wie man es nennen will, mitgeteilt und eine nähere Verbindung mit der betr. Gottheit hergestellt wird. Wie diese Wirkungen zu stande kommen, darüber scheint überhaupt nicht

---

[1]) Orig., c. Cels. VI, 31.

[2]) Epiphan., haer. 21, 4 *φθορὰν δὲ ὑφηγεῖται σαρκὸς καὶ ἀπώλειαν μόνον, ψυχῶν δὲ κάθαρσιν, καὶ ταύτην εἰ διὰ τῆς ἑαυτοῦ . . γνώσεως ἐν μυσταγωγίᾳ κατασταῖεν.*

[3]) Das *πάλιν τυχεῖν ἀφέσεως* bei der Schilderung d. markos. *ἀπολύτρ.* Phil. VI, 41 p. 300 beruht auf Eintragung eines fremden Gesichtspunktes durch Hippolyt, der letzterm aus den Kämpfen seiner eignen Zeit geläufig ist.

[4]) Läuterung entw. vor. d. Eintritt ins Pleroma od. vor d. Wiedereintritt ins Leben 380—387; d. Seele wird geführt ad aquam, quae est infra *σφαῖραν*, ut fumus (resp. ignis) ebulliens comedat intus in eam, usque dum *καθαρίσῃ* eam valde; dass dieser Vorgang nicht lediglich eine Strafe bedeutet, zeigt 388. Nach griechischer Vorstellung ist das unterirdische Feuer lustral reinigend und erst sekundär als Mittel der Qual gedacht, Dieterich, Nekyia 199; vgl. Verg., Aen. VI, 742 aliis infestum eluitur scelus aut exuritur igni. — Die Theorie von Seelenwanderung u. Läuterung u. die ebenfalls von der P. S. vertretene Ansicht, dass d. Gnostiker durch Vollzug seiner Mysterien sündhafte Verstorbene retten könne (238. 275), sind beide dem Orphismus eigen. Sollte ein geschichtl. Zusammenhang der betr. Gnostiker mit orphischen Gemeinden bestanden haben?

reflektirt zu werden. Dass letzteres im Gnosticismus der Fall ist, ist verursacht einerseits durch das ihm wesentliche speculative Element, andrerseits durch seinen Zusammenhang mit der Magie.

Die an äussere Culthandlungen gebundene Vermittlung der oben charakterisirten Heilsgüter ist hier zu einem physischen Prozess geworden: es sind himmlische Kräfte, die in der Weihe in objektiv-physischer Weise auf den Menschen einwirken, vermöge derselben sich ihm appliciren und so zu einer unverlierbaren Potenz seines eignen Selbst werden.

1. Wie nach weitverbreiteter Anschauung bei der Jordantaufe die Kraft des Pleroma sich mit dem psychischen Jesus verband und so denselben „von den Toten erweckte“ [1]), so vermitteln auch die Weihen dem Gnostiker eine pleromatische, sein Wesen umschaffende Kraft [2]). Der in einer valentinianischen Taufformel enthaltene Spruch „zur Einigung und Erlösung und zum Besitz der Kräfte“ [3]) zeigt, dass dieser Besitz zugleich als eine Vereinigung mit den himmlischen Mächten vorgestellt wird, von denen diese Kräfte ausgehn. Ähnliche Vorstellungen und eine ähnliche Doppelseitigkeit der Auffassung finden sich in der neuplatonischen Magie. Erscheint hier die „Vereinigung mit den Göttern“, die „theurgische Einigung“, einerseits als oberstes Ziel [4]), so bildet andrerseits wieder dessen Erreichung für den Theurgen die Voraussetzung der Verfügung über die Kräfte, durch die er die Gewalt der kosmischen Mächte brechen kann [5]). Auch die

---

[1]) Philos. VI, 35 p. 286 (ital. Valentinianer).

[2]) Exc. ex Theod. 77 *δύναμις τῆς μεταβολῆς.*

[3]) Ir. I, 14, 2 *εἰς ἕνωσιν καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων.*

[4]) De myst. Aeg. X, 6 besteht das Ziel der *ἱερατικὴ ἀναγωγή* darin, dass sie *τῷ δημιουργῷ τὴν ψυχὴν προσάγει καὶ παρακατατίθεται καὶ ἐκτὸς πάσης ὕλης αὐτὴν ποιεῖ μόνῳ τῷ ἀιδίῳ λόγῳ συνηνωμένην.* Vgl. X, 5; V, 20 *ὑπερκοσμίῳ δυνάμει τοῖς θεοῖς ἑνουμένοις*; *θεουργικὴ ἕνωσις* II, 11.

[5]) De myst. VI, 6 *ὁ θεουργὸς διὰ τὴν δύναμιν τῶν ἀπορρήτων οὐκέτι ὡς ἄνθρωπος οὐδ' ὡς ἀνθρωπίνη ψυχὴ χρώμενος ἐπιτάττει τοῖς κοσμικοῖς, ἀλλ' ὡς ἐν τῇ τῶν θεῶν τάξει προυπάρχων.* Daher allerhand Drohungen an die Zwischenmächte, um zu zeigen *τίνα ἔχει τὴν δύναμιν διὰ τὴν πρὸς θεοὺς ἕνωσιν.* Ein Beispiel solcher Drohungen in den Papyri bei Leemans p. 13, 16 sqq.

Papyri bezeugen die Vorstellung, dass es Weihen giebt, die dem Menschen die Kraft himmlischer Mächte zu Gebote stellen [1]), wie denn auch der als magischer Goët beschriebene Gnostiker Marcus den Glauben erweckte, er verfüge über „die höchste Kraft aus den unsichtbaren und unnennbaren Orten“ [2]). Doch ist die Analogie mit den obigen gnostischen Vorstellungen keine vollständige; denn der Besitz der Kräfte bezweckt in diesen letztern in viel direkterer Weise das jenseitige Heil, als dies in der Magie für gewöhnlich der Fall ist.

2. Dieser Besitz wird auch wohl als ein Verfügen über einen besondern „Namen“ beschrieben [3]). Dies führt uns auf einen weitern Punkt, nämlich auf die in der damaligen Magie ausgebildete, weitverbreitete Theorie, dass der Name einer Gottheit nicht ein zufälliger Laut sei, sondern mit seinem Träger in einem verborgenen wesenhaften Zusammenhang stehe, weshalb er nicht verändert, also auch nicht übersetzt werden dürfe [4]). Demnach ist dem Namen an sich, wie der Zauberformel [5]) und dem magischen Zeichen, eine Kraft inhaerent; wer den Namen kennt, kann auch über die Kraft verfügen. Dieser Theorie ent-

---

[1]) Gross. Par. Pap. 219 *τοῦτο ποιήσας κάτελθε, ἰσόθεον φύσεως κυριεύσας*; Pap. W, Leemans 143, 1 sqq. *σὺ γὰρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ . . . οὐκ ἀντιτάξεταί μοι πᾶν πνεῦμα, οὐ δαιμόνιον* etc.; 145, 22 *προσείλημμαι τὴν δύναμιν τοῦ Ἀβραὰμ, Ἰσαὰκ καὶ Ἰακωβ καὶ τοῦ μεγάλου ὀνόματος.*

[2]) Ir. I, 7, 1.

[3]) Exc. ex Theod. 22 *ἵνα ἔχοντες καὶ ἡμεῖς τὸ ὄνομα μὴ ἐπισχεθῶμεν. — ἐν λυτρώσει τοῦ ὀνόματος τοῦ ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν ἐν τῇ περιστερᾷ κατελθόντος.* — Ir. I, 14, 2 *τὸ ὄνομα τὸ ἀποκεκρυμμένον, ὃ ἐνεδύσατο Ἰησοῦς. — εἶτ' ἐπιλέγουσιν οἱ παρόντες· Εἰρήνη πᾶσιν, ἐφ' οἷς τὸ ὄνομα τοῦτο ἐπαναπαύεται.*

[4]) Ausgeführt ist die Theorie De myst. Aeg. VII, 5. Sie kehrt in Verbindung mit einer teilweisen Anerkennung der Magie bei Origenes wieder (c. Cels. I, 24 sq.; V, 45; exhort. ad mart. 46). Die hohe Schätzung der Namen Abraham, Isaak, Jakob in den magischen Anrufungen bezeugt Orig., c. Cels. I, 22; IV, 33; V, 45.

[5]) Daher auch hier Anrufungen wie *ἐγώ εἰμι ὁ ἐπικαλούμενός σε συριστὶ θεὸν μέγαν . . . καὶ σὺ μὴ παρακούσῃς τῆς φωνῆς ἑβραιστί. — ποίησον τὸ πρᾶγμα, ὅτι ἐξορκίζω σε κατὰ τῆς ἑβραικῆς φωνῆς.* Pap. Anastasy 486, Mimaut 118 (beide bei Wessely).

sprechend wird im Gnosticismus sowohl wie in der heidnischen Magie durch einen erheblichen Teil der Weihen insofern eine Kraft mitgeteilt, als sie die Kenntnis geheimer Namen [1]), Formeln und Zeichen vermitteln, denen diese Kraft eignet und durch deren Anwendung sie jederzeit in Wirksamkeit gesetzt werden kann. Dahin gehört insbesondre das dicere mysterium und facere mysterium in der Pistis Sophia, dahin alle die Formeln, Zahlen und Zeichen, welche die zum Pleroma aufsteigende Seele vor dem Ansturm der feindlichen Archonten bewahren, alles Bildungen, die in der heidnischen Magie ihre völlige Parallele finden.

3. In gleicher Weise wie die Gabe des ewigen Lebens wird — entsprechend der griechischen, dem ritualen Gebiete entstammenden Vorstellung von Sünde und Reinigung [2]) — in der Pistis Sophia die Sündenvergebung zu einem realen Akte, zu einer Vernichtung der hylischen Bestandteile des Menschen durch die ihm in der Weihe mitgeteilten pleromatischen Kräfte: „Die Mysterien des Lichtes reinigen den hylischen Leib und machen ihn zu lauterm Lichte“ [3]). Das religiöse Erlebnis kann so wenig ohne eine Übertragung ins Naturhafte vorgestellt werden, dass selbst die Sündenschuld zu einer objektiven Grösse ausgestaltet wird: sie ist gleichsam ein der Menschenseele kraft Einwirkung der feindlichen Archonten inhaerirendes reales Gegenbild der einzelnen sündlichen That, in dessen Vernichtung durch die pleromatischen Kräfte eben die Sündenvergebung besteht: „Wenn jemand die Mysterien der Taufe empfängt, so werden diese Mysterien zu einem grossen Feuer . . ., um die Sünden zu verbrennen, und insgeheim dringen sie in die Seele ein, um drinnen alle Sünden zu verzehren, die ihr der feindliche Geist aufgeprägt hat; und wenn sie alle Sünden gereinigt haben, dringen sie in verborgener

---

[1]) Vgl. z. B. Leemans p. 27, 25 *μέλλω ἐπικαλεῖσθαι τὸ κρυπτὸν καὶ ἄρρητον ὄνομα* u. 143, 1 *σὺ γὰρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ · ὃ ἐνέπω ἀεὶ γενέσθαι, τὸ γὰρ ὄνομά σου ἔχω ὡς φυλακτήριον.*

[2]) S. o. 15. 38. 51 f. des vollständigen Buches.

[3]) Pist. Soph. 249. Ebenso 2. B. Jeû 54: alle Sünden, welche sie wissentlich und die sie unwissentlich begangen haben, löschen sie alle aus und machen sie zu einem lautern (*εἰλικρινές*) Lichte; vgl. 58, oben 20, 2.

Weise auch in den Körper ein, um dort im verborgenen alle Verfolger zu verfolgen . . ., denn im Körper verfolgen sie den feindlichen Geist und die Moira [1]).

Hier ist also die Sündenvergebung in einen naturhaften Reinigungsprocess umgesetzt, welcher den Menschen aus dem Gebiete der Hyle befreit und (potentiell) in das Reich des Lichtes versetzt. Eine ähnliche Vorstellung begegnet uns in dem Buche „Von den aegyptischen Mysterien". Hier ist es das Opferfeuer der theurgischen Opferhandlung, dessen Wirkung, zunächst auf das Opfer selbst, sodann auch auf die Person des Opfernden, derartig beschrieben wird: „Es verzehrt alles Materielle an den Opfern, reinigt und befreit von den Banden der Hyle was dem Feuer genähert wird, und macht es so durch die Reinheit seiner Natur zur Vereinigung mit den Göttern fähig; auch uns befreit es auf dieselbe Weise von den Banden der Geburt und macht uns den Göttern gleich und führt unsre materielle Natur in die unmaterielle über" [2]).

4. Diese Stelle zeigt zugleich, wie die theurgische Wirkung sich auch auf das irdische Element zu erstrecken vermag. Eben dies hat im Gnosticismus statt, sofern sich die Kräfte der obern Welt vermöge der ἐπίκλησις auch den Tauf- und Abendmahlselementen mitteilen; so werden diese zu Vehikeln übernatürlicher Kräfte, die auf diese Weise den Menschen applicirt werden. In dem Abendmahl der Markosier sollte dies dadurch sichtbar werden, dass während der Epiklese der Wein plötzlich rote oder rötliche Farbe annahm, so dass der Schein erweckt wurde, dass „die von den über alles Erhabenen ausgehende Gnade ihr Blut in jenen Kelch träufle" [3]), oder nach Hippolyt, dass „irgendwelche Gnade herabfahre und dem Tranke blutartige Kraft — αἱματώδη δύναμιν — verleihe" [4]). Die Anwesenden hätten sich beeilt, zu kosten, „damit auch in sie die Gnade sich ergiesse", resp. „als etwas Göttliches — ὡς θεῖόν τι — und von Gott bereitetes". Mit diesen letzten Worten ist die Anweisung des Berliner Papyrus zu vergleichen: „nimm die Milch mit dem Honig und koste . . . und es wird etwas Göttliches

[1]) Pist. Soph. 300. [2]) De myst. V, 12.
[3]) Ir. I, 7, 1. [4]) Philos. VI, 39 p. 296 u. 40 p. 298.

— *τι ἔνθεον* — in deinem Herzen sein“ [1]), wie denn überhaupt die Epiklese in den Papyri insofern ihre Analogie findet, als dort über Substanzen, die zu magischen Zwecken benutzt werden sollen, ein Zauberspruch oder -Name gesprochen wird [2]). Dass man in diesen Vorgängen beim markosischen Abendmahl nicht eine „Verwandlung“ in dem uns geläufigen Sinne erblicken darf, sondern eine drastische Darstellung der Durchdringung des Elements durch pleromatische Kräfte [3]), zeigt der Umstand, dass bei dem im 2. Buch Jeû dargestellten Mysterium der Wein des einen Kelches durch eine Kraftwirkung von oben in Wasser verwandelt wird [4]).

Die wichtigste hier in Betracht kommende Äusserung bietet der von Clemens referirte valentinianische Satz: „Sowohl das Brod als das Öl wird geheiligt durch die Kraft des „Namens“, zwar der äussern Erscheinung nach dasselbe bleibend wie zuvor, aber durch eine Kraftwirkung in eine pneumatische Kraft umgewandelt. So wird auch das Wasser, das exorcisirt wird und zum Taufwasser wird, nicht allein von Befleckung gereinigt, sondern auch geheiligt“ [5]). Es liegt dieser Aussage, vom äussern Mirakel abgesehn, dieselbe Anschauung zu Grunde, die uns im

[1]) Pap. I, 20 bei Parthey.

[2]) Vgl. z. B. bei Zubereitung eines magischen *χρῖσμα* d. Anweisung *λέγε τὸ ὄνομα ἐπὶ τοῦ ἄγγους ἐπὶ ἡμέρας ἑπτά*, Gross. Par. Pap. 761.

[3]) Deutlich tritt dies in der aus mündlicher zeitgenössischer Überlieferung geflossenen Relation des Epiphanius hervor: *τρία ποτήρια λευκῆς ὑάλου . . . κεκραμένα λευκῷ οἴνῳ. καὶ ἐν τῇ ἐπιτελουμένῃ ἐπῳδῇ τῇ νομιζομένῃ εὐχαριστίᾳ μεταβάλλεσθαι εὐθύς, τὸ μὲν ἐρυθρὸν ὡς αἷμα, τὸ δὲ πορφύρεον, τὸ δὲ κυάνεον*, haer. 34, 1.

[4]) 2. Jeû 62; eben dies ist das signum, von dem in der analogen Schilderung der Pistis Soph. 377 d. Rede ist.

[5]) Exc. ex Theod. 82 *καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἁγιάζεται τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος, τὰ αὐτὰ ὄντα κατὰ τὸ φαινόμενον, οἷα ἐλήφθη, ἀλλὰ δυνάμει εἰς δύναμιν πνευματικὴν μεταβεβλημένα . οὕτως καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ ἐξορκιζόμενον καὶ τὸ βάπτισμα γινόμενον οὐ μόνον ἐξωθεῖ τὸ χεῖρον, ἀλλὰ καὶ ἁγιασμὸν προσλαμβάνει.* Der sehr verderbte überlieferte Text liest sinnwidrig *οὐ τὰ αὐτὰ ὄντα*. Die Streichung des *οὐ* bei Bunsen, Anal. Antenic. I, gebilligt v. Heinrici, Die Valentinian. Gnosis 111, 2. *ἐξωθεῖ* liest Bernays (bei Bunsen) für das überlieferte *χωρεῖ*.

markosischen Abendmahl entgegentritt: ein eine Kraft in sich schliessender „Name“ teilt sich dem Elemente mit und begabt es dadurch selber mit einer pneumatischen Kraft. Die Verbreitung und Wichtigkeit dieser Anschauungen bezeugen die Weihgebete der Acta Thomae. Die Weihe des Wassers erfolgt unter der Anrufung: „Kommt, Wasser von den lebendigen Wassern, Seiendes von dem Seienden . ., Quelle, die uns von der Ruhe gesandt ist, Kraft des Heils, die von jener Kraft kommt . ., komm und wohne in diesen Wassern, damit die Gabe des heiligen Geistes vollkommen in ihnen vollendet werde“ [1]). Bei der Weihe des Öls finden wir die Bitten: „Lass deine Kraft kommen und wohnen auf diesem Öle, und deine Heiligkeit mag in ihm weilen“ und „Herr, komm, wohne auf diesem Öl, wie du auf dem Holze gewohnt hast“ [2]). Eine Handschrift hat die ursprünglichere Fassung noch bewahrt, nach der in dem Öl die Kraft der Sophia wohnt [3]). Ebendiese wird in einem Abendmahlsgebete angerufen: „Komm, teile dich uns mit in dieser Eucharistie!“ [3]) Ein andres mal heisst es: „In deinem Namen, o Jesus, mag die Kraft des Segens und der Danksagung kommen und über diesem Brote wohnen, damit alle Seelen, die von ihm nehmen, erneuert und ihre Sünden vergeben werden“ [4]). Bei der Wertung dieser Zeugnisse darf man jedoch nicht ausser Acht lassen, dass, wie die Gebete manchfache Spuren von Accomodation an den kirchlichen Typus tragen, so auch die ganze Erscheinung, wie sie uns hier entgegentritt, eine spätre, durch Anlehnung an eine analoge kirchliche Praxis mitbedingte Entwicklung sein kann. Hat man doch schon den obigen Satz der

[1]) Lipsius, Apokr. Apostelgg. I, 333. Das durch diesen Spruch geweihte Wasser dient hier nicht zur Taufe, sond. zur Heilung; allein d. Formel zeigt klar, dass sie ursprüngl. d. Weihe des Taufwassers zum Zweck hatte. D. Anfang d. Formel erinnert an d. Betonung des *λούεσθαι ζῶντι ὕδατι* resp. des *πιεῖν ποτήριον ζῶντος ὕδατος* bei den Naassenern u. Sethianern (Philos. V, 7 p. 140 u. 19 p. 206), bes. aber des *λούεσθαι* mit dem *ὕδωρ ζῶν ὑπεράνω τοῦ στερεώματος* bei den Justinianern (ibid. V, 27 p. 230); möglich also, dass auch bei diesen ältern „ophitischen“ Parteien eine ähnliche Weihung des Elements stattfand.

[2]) Lipsius I, 334 u. 336.

[3]) Lipsius I, 338 u. 315.

[4]) Lipsius I, 340.

Excerpta für einen Ausspruch des Clemens selbst erklären können [1]).

V.

Es erübrigt noch, den äussern Vollzug der Riten ins Auge zu fassen.

Haben die bisherigen Untersuchungen bemerkenswerte Berührungspunkte des Gnosticismus mit der Magie ergeben, so erhebt sich von selber die Frage, ob sich auch in dieser Beziehung eine Verwandtschaft nachweisen lässt.

1. Die Pistis Sophia schildert uns ein gnostisches Hauptmysterium, das als „Taufe der ersten Darbringung" bezeichnet wird. Daneben erwähnt sie noch eine „Taufe des Feuerdampfes" und eine „Taufe des Geistes des heiligen Lichtes" [2]). Das sind dieselben drei Taufen, die im 2. Buch Jeû als Wasser-Taufe, Feuer-Taufe und Taufe des heiligen Geistes dargestellt werden, woran sich dann noch ein viertes ähnliches Mysterium schliesst [3]). Ein jedes derselben vollzieht sich in einem in den Grundzügen gleichen complicirten extravaganten Ritual, dessen Kern nicht, wie man dem Namen nach erwarten sollte, die Taufhandlung, sondern vielmehr die Darbringung des Abendmahls bildet, mit dessen Austeilung eine Taufe und die Applicirung eines magischen Geheimzeichens verbunden ist.

Diese ganze Bildung stellt eine direkte Umwandlung der christlichen Sakramente in magische Weihen dar. In diesen

[1]) So Th. Zahn, Supplement. Clement. 126. Vgl. Heinrici, Die Valentinian. Gnosis 113: „d. Vermutung liegt nicht fern, dass wir hier einer Form der Gnosis begegnen, die infolge reichlicher Durchsetzung mit christl. Elementen sich selbst aufgegeben hat". Besonders berühren sich Exc. 81 u. Eclog. Proph. 8.

[2]) Pist. Soph. 375—377, *βάπτισμα* primae *προσφορᾶς*, *βαπτ.* fumi, *βαπτ. πνεύματος* sancti luminis.

[3]) 2. Jeû 59—68 Schmidt. In der Ausgabe v. Amélineau (Notice des Manuscripts XXIX) p. 181—194; auch in dessen Essai sur le Gnosticisme Egyptien 250—257. — Die Namen der Taufen sind der Predigt des Täufers entnommen, Schmidt 505. Nicht beschrieben wird das 2. Jeû 56 angekündigte, auch Pist. Soph. 378 erwähnte Mysterium des *χρῖσμα πνευματικόν*.

letztern war die „Darbringung“ — προσφορά — unsrer „Taufen“ in der Spende von Opferkuchen, Wein, Wasser, Milch, Honig und Öl einigermassen vorgebildet. Wir finden wohl die Anweisung: „stelle einen reinen Tisch auf, darauf sei ein reines Linnen — σινδὼν καθαρά — und die Blumen der Jahreszeit“, dann werden unter Räucherung das mystische Opfer und die obenbezeichneten Spenden dargebracht, worauf der λόγος τῆς ἐπικλήσεως folgt [1]). Wir haben damit in nuce denselben Vorgang, der in den obigen Quellen zu einem christlichen Mysterium umgewandelt erscheint. Aber noch mehr: auch im einzelnen lässt sich das Ritual der betr. gnostischen Mysterien — abgesehn von dem aus dem Christentum übernommenen festen Kern — fast Zug für Zug aus den Papyri belegen. Beiderorts finden wir die Wertlegung auf das „reine Linnen“ als Unterlage [2]) und den Gebrauch von (wohlriechendem) Rebenholz [3]); zu der mystischen Räucherung mit verschiedenen genau angegebenen Ingredienzen bieten die aus στύραξ, μαλόβαθρον, κοστός, λίβανον, νάρδος, κάσια, ζμύρνα bestehenden ἀπόκρυφα θυμιάματα eine, teilweise wörtliche, Parallele [4]).

[1]) Vgl. z. B. Gross. Par. Pap. 2188 sqq. (Spende aus πόπανα, γάλα, μέλι, οἶνος, ἔλαιον); 907 σπείσας οἶνον ἢ ζυτὸν ἢ μέλι ἢ γάλα; Leem. 159, 3 Spende v. Milch, Wein u. Wasser unter Räucherung.

[2]) 2. Jeû 60. 62 (ein „weisses Linnen“ extra erwähnt auch in d. Acta Thomae, Lipsius I, 338). — Gross. Par. Pap. 2189 s. o. im Text; 1860 θὲς τράπεζαν καὶ ὑποστρώσας σινδόνα καθαρὰν καὶ ἄνθη τὰ τοῦ καιροῦ θὲς ἐπάνω τὸ ζωδίον, εἶτα ἐπίθυε αὐτῷ καὶ λέγε τὸν λόγον συνεχῶς τῆς ἐπικλήσεως. Vgl. 171 στρῶσον ἐπὶ τῆς γῆς σινδόνα καθαράν; Pap. Anastasy 210 (bei Wessely) ὑπόθες ὑπὸ τὴν τράπεζαν (παπυρίνην) σινδόνα καθαράν; Leem. 159, 31 pone arculam in tripode puro circumdato linteolo.

[3]) Pist. Soph. 375 Jesus: adferte mihi ignem et palmites; 2. Jeû 60. 62. 65. — Gross. Par. Pap. 906 ἐπίθυε λίβανον ἀρσενικὸν ἐς ἀμπέλινα ξύλα; 2895 ἐπίθυε ἐπὶ ἀμπελίνων ξύλων ἢ ἀνθράκων; 918 ἄνθρακες ἀμπέλινοι; cf. Leem. 110, 21 appone sacrificio ligna cyparissia aut opobalsami. Dem Rebenholz scheinen apotropaeische Wirkungen zugeschrieben worden zu sein. In Athen wurde die Leiche im Hause u. im Grabe auf Weinreben gebettet; Rohde, Psyche 203. 693.

[4]) 2. Jeu 60. 62. 65. — Leem. 83, 15 sqq. = 109, 10 sqq. σμύρνα u. λιβανωτός beim Opfer ständig, Pollux, Onomast. I, 27.

Bekleidung der Teilnehmer mit leinenen Gewändern [1]) und die Bekränzung des Hauptes mit Ölbaumzweigen [2]); und wenn dazu noch gewisse Kräuter in den Händen gehalten werden, so ist auch dies nicht ohne Analogie [3]). Dass die Anrufungen in unverständlichen Lauten und Worten, die geheimen Zeichen, die dem Mysten, man weiss nicht wie, aufgeprägt werden, aus der Magie abzuleiten sind, ergiebt sich aus dem zur Vergleichung vorliegenden Material von selber.

Hier also ist ein direkter Einfluss der magischen Riten auf die Gestaltung der gnostischen Mysterien mit absoluter Sicherheit festzustellen. Diese Wahrnehmungen betreffen freilich nur eine einzelne Sekte und eine etwas spätere Zeit, in der eine umfassende Propaganda nicht mehr möglich war und das jetzt mehr und mehr in verborgenen Conventikeln vererbte Geheimwissen ins Detail wucherte. Sie berechtigen also keineswegs dazu, nun ohne weiteres alle rituellen Neuerungen im Gnosticismus aus dieser Quelle abzuleiten, wohl aber gestatten sie, mit unsern früheren Beobachtungen zusammengehalten, den Rückschluss, dass auch in frühern Zeiten ein solcher Einfluss stattgehabt haben muss, und berechtigen uns, mit der Möglichkeit zu rechnen, dass gewisse Erscheinungen eventuell in dieser Weise zu erklären sind.

2. Eine derartige Möglichkeit ist bezüglich des Ritus der Salbung bei der Taufe zu erwägen. Bezeugt ist uns derselbe für das zweite Jh. zunächst bei den verschiedenen Verzweigungen

---

[1]) Pist. Soph. 375 indutos omnes vestibus linteis; 2. Jeû 60. 62. 65. 66. — Leem. 88, 10 tu vero in linteis vestibus; Gross. Par. Pap. 3094 *ἴσθι δὲ σινδόνα καθαρὰν περιβεβλημένος ἰσιακῷ σχήματι*; 88 *σινδονιάσας κατὰ κεφαλῆς μέχρι ποδῶν*; vgl. 213 *ἀμφιέσθητι λευκοῖς ἱμάσιν*.

[2]) 2. Jeû 60; vgl. d. Bekränzung mit Myrten 66, mit *ἀρτεμισία* 67. — Gross. Par. Pap. 3198 *ἐστέφθω δὲ ἡ κεφαλὴ τοῦ πράττοντος ἐλαινοῖς*; 933 *ἐστεμμένος τὴν κεφαλήν σου κλῶσι ἐλαίας*; 913 *χρὴ δὲ στεφανῶσαι αὐτὸν στεφάνῳ ἀρτεμισίας χλωρικῆς αὐτόν τε καὶ σέ*; Leem. 88, 10 u. 130, 4 oleagino serto.

[3]) 2. Jeû 60 er legte Sonnenkraut in ihre beiden Hände; 63 er legte d. Goldblume etc. — Leem. 159, 26 *ἐστεμμένος τὰς χεῖρας τῷ ἀχμάζοντι στεφάνῳ*.

der Valentinianer: Bei der *ἀπολύτρωσις* folgt das Salben mit Opobalsamon auf die Wassertaufe oder auf den Ersatz derselben durch Besprengung mit einer Mischung von Öl und Wasser; auch die „redemptio mortuorum“ geschieht durch Besprengung des Hauptes mit Wasser und Öl oder Wasser und Opobalsamon [1]). Bezeugt ist uns ferner eine Salbung mit „unsagbarem Chrisma“ bei den Naassenern des Hippolyt [2]) und mit „weissem Chrisma“ bei den Ophiten des Celsus [3]). Doch kann die Salbung schon im zweiten Jh. viel allgemeiner gewesen sein.

In den Papyri findet sich eine Salbung mehrfach. An die Verbindung von Öl und Wasser in den valentinianischen Riten erinnert die Anweisung: „salbe mit Öl (*ἐλαίῳ ἀστίκῳ*) und reinem Flusswasser [4]); ein Salben mit Öl wird anbefohlen in der Anweisung „bestreiche die Lippen mit dem Fette, den Körper aber salbe mit Styrax-Öl“ [5]). In den andern Fällen hat die Salbung einen mehr magischen Charakter, und das dazu verwandte *μύρον* ist mit allerhand animalischen und vegetabilischen Substanzen durchsetzt, denen Zauberkräfte zugeschrieben werden. Damit wird dann bald der ganze Körper gesalbt [6]), bald nur das Gesicht (resp. die Augen). So in dem schon mehrfach erwähnten *ἀπαθανατισμός*: Bei der Weihe eines *συμμύστης* soll der Theurg gewisse Formeln über ihn sprechen „seine Augen salbend mit dem Mysterium“, einem Chrisma, dessen Zubereitung im folgenden dargelegt wird [7]). Die Analogieen sind, wie man

[1]) Ir. I, 14, 2—4.

[2]) Phil. V, 7 p. 140 *χρίεσθαι ἀλάλῳ χρίσματι.*

[3]) Orig., c. Cels. VI, 27 *κέχρισμαι χρίσματι λευκῷ ἐκ ξύλου ζωῆς.*

[4]) Gross. Par. Pap. 3250. [5]) ibid. 1338.

[6]) Berlin. Pap. I, 224 (bei Parthey) *τριβήσας πάντα χρῖε ὅλον τὸ σωμάτιόν σου.*

[7]) Gross. Par. Pap. 746. Vgl. auch 772 sqq. *ἐὰν δὲ ἄλλῳ θέλῃς δεικνύειν, ἔχε τῆς καλουμένης βοτάνης κεντρίτιδος χύλον περιχρίων τὴν ὄψιν οὗ βούλει μετὰ ῥοδίνου . . τούτου μεῖζον οὐχ εὗρον ἐν τῷ κόσμῳ πραγματείαν.* — Erwähnt sei noch, dass die *ἀπολύτρωσις* der Markosier mit der Weihung des *συμμύστης* im *ἀπαθανατισμός* noch einen weitern Zug gemein hat: *λέγουσι γάρ τι φωνῇ ἀῤῥήτῳ ἐπιτιθέντες χεῖρα τῷ τὴν ἀπολύτρωσιν λαβόντι* berichtet von ersterer Hippolyt, Phil. VI, 41 p. 300, und die Anweisung zur Weihung lautet: *τὸν πρῶτον ὑπόβαλε αὐτῷ λόγον . ., τὰ δὲ ἑξῆς ὡς μύστης λέγε αὐτοῦ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτόνῳ φθόγγῳ ἵνα μὴ ἀκούσῃ*; l. c. 742 sq.

sieht, nicht derartig, dass sie einen sichern Schluss gestatteten. Aber als eine mögliche Erklärung sind sie immerhin im Auge zu behalten. Wir werden bei Gelegenheit der Besprechung der kirchlichen Salbungsriten die ganze Frage in umfassenderem Zusammenhange wieder aufzunehmen haben.

Überblickt man die eben dargelegten Erscheinungen, so zeigt sich in überraschender Weise, wie vielfach der Gnosticismus Formen und Bildungen ausgeprägt hat, die in andrer Weise und gewöhnlich in weniger deutlicher Ausprägung in z. t. beträchtlich späterer Zeit in der Grosskirche wiederkehren: Vom vierten Jh. ab wird die Betrachtung des Glaubens unter dem Gesichtspunkte des Mysteriums allgemein, und Taufe und Abendmahl werden als cultische Mysterien aufgefasst und ausgestaltet; in der Folgezeit wird im Allgemeinbewusstsein der griechischen Kirche das Christentum mehr und mehr zu einem System zauberhaft wirkender Weihen. Die Umsetzung der Sündenvergebung in eine magische „Reinigung", die Auffassung der Taufe als viaticum mortis, die durch die Epiklese erfolgende Begabung der Elemente mit realen himmlischen Kräften, das alles kehrt später hier wieder. Inwieweit direkte Einflüsse des Gnosticismus auf die Grosse Kirche hiebei im Spiele gewesen sind, ist eine schwere und bis jetzt ungelöste Frage. Dass solche stattgefunden, zeigt die Theologie der antignostischen Väter; doch können dieselben, zumal auf unserm Gebiete, höchstens von sekundärer Bedeutung gewesen sein. In der Hauptsache ist die Ähnlichkeit der beiden Entwicklungsreihen dadurch verursacht, dass es dieselben Faktoren gewesen sind, die beiderseits massgebenden Einfluss geübt, nur dass sie in der Grosskirche indirekter, langsamer, unbewusster gewirkt haben, und durch Verbindung mit andern Kräften, die ihnen die Wage hielten, nur teilweise zur Geltung gekommen sind.

Zweites Capitel.

Voraussetzungen und Ansätze der Einwirkung des Mysterienwesens in cultischer Beziehung.

Als das Christentum sein Missionswerk in der Heidenwelt begann, trat es mit dem Anspruche auf, eine Verehrung Gottes im Geist und in der Wahrheit herbeizuführen. Dies bedeutete den schärfsten Gegensatz gegen das gesamte heidnische Religionswesen; denn nach antiker Auffassung ist Religion nicht Glaubensüberzeugung und Glaubenslehre, sondern in erster Linie Cultus. Der Cultus aber ist nicht Gottesdienst in unserm Sinne, sondern stets ein Handeln, ein δρᾶν. Die gottesdienstlichen Versammlungen der ersten Christen, sofern sie nur Schriftlesung, Gebet, Hymnengesang und erbauliche Ansprachen enthielten, fielen also überhaupt nicht unter den antiken Begriff des Cultus. Daneben waren jedoch dem Christentum zwei bedeutungsvolle religiöse „Handlungen" eigen, die Taufe und das Herrenmahl. Sie allein waren nach damaliger Auffassung wirklich „cultische" Akte. Damit ist einerseits gegeben, dass, sobald das Christentum in der Heidenwelt Fuss fasste, wo die Beteiligung am jüdischen Tempelcult wegfiel, diese beiden Akte als die einzigen cultischen immer mehr in den Vordergrund treten mussten; und andrerseits ergiebt sich aus dem eben dargelegten, dass für eine Umprägung des christlichen Gottesdienstes nach der antiken Auffassung des Cultus, also für eine Hellenisirung des Christentums in cultischer Beziehung, Taufe und Abendmahl die alleinigen Anknüpfungspunkte boten.

I.

1. Bei der Schilderung des christlichen Abendmahls sagt Justin: „Dieselbe Handlung lassen die bösen Daemonen in den Mysterien des Mithras vollziehn; denn dass in den Weihen Brot und ein Kelch mit Wasser bei der Einweihung unter gewissen Formeln aufgestellt werden, das wisst ihr oder könnt es erkunden" [1]). Der hier zu Grunde liegende Gedanke, dass im

[1]) Apol. I, 66 ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν. Vgl. Tertull., de praescr. 40 (II, 38

heidnischen Cult eine auf daemonische Einflüsse zurückzuführende Nachahmung christlicher Bräuche oder christlicher Wahrheiten vorliege, ist Justin auch sonst geläufig [1]) und ist später ebenso von Tertullian — auch hier mit mehrfacher, aber keineswegs ausschliesslicher Beziehung auf die Mysterien — durchgeführt worden [2]). Die Behauptung selber beweist weder eine Nachahmung christlicher Bräuche von seiten der Mithrasdiener noch das Umgekehrte. Ihr geschichtlicher Werth beruht vielmehr lediglich darin, dass sie zeigt, wie schon um die Mitte des zweiten Jh.'s die Ähnlichkeit christlicher Culthandlungen mit solchen der Mysterien nicht nur unbewusst empfunden, sondern direkt beobachtet und ausgesprochen wurde.

Oehl.) celebrat (Mithras) et panis oblationem. Da diese beiden Stellen die einzigen Aussagen über den betr. Ritus sind, so ist kaum festzustellen, welches der ihnen zu Grunde liegende wirkliche Thatbestand ist. Strenggenommen spricht Justin bloss von einem Darbringen; dass aber damit ein Kosten verbunden gedacht ist, erscheint nach dem Zusammenhang der Stelle wohl als selbstverständlich. — Das Brod betreffend sagt Windischmann, Mithra (1857) 72: „Das Brod, das in den Mysterien geopfert wird, sind die Darun's, die kleinen Brode, welche noch heute der Parse darbringt und die unter dem Namen draono in den Texten vorkommen". Dass bei den Persern symbolisches Essen und Trinken als religiöse Ceremonie vorkam, zeigt der Bericht Plutarchs (v. Artax. 3) über persische Mysterien, in denen der Myste einen Feigenkuchen essen und eine Schale mit saurer Milch trinken müsse. Ob aber Justins *ποτήριον ὕδατος* damit zusammenhängt oder lediglich dem Umstande seine Entstehung verdankt, dass bei den Mithrasfeiern Gefässe mit Wasser aufgestellt waren (Porphyr., de antr. Nymph. 17 *παρὰ τῷ Μίθρᾳ ὁ κρατὴρ ἀντὶ τῆς πηγῆς τέτακται*), wie sie auch auf bildlichen Darstellungen vorkommen, steht dahin. Döllinger meint, die von Justin erwähnte Oblation sei „wohl nicht verschieden von der Parsischen Communion, bei welcher einige von den Priestern gesegnete Brode gegessen und Homsaft aus dem Kelche getrunken wurde" (Heident. u. Judent. 388).

[1]) Apol. I, 62; I, 54 cf. Dial. 69 p. 248; Dial. 70 p. 252 u. 78 p. 280.

[2]) Vgl. bes. de praescr. 40 (II, 38 Oehl.): diabolus . . . qui ipsas quoque res sacramentorum divinorum idolorum mysteriis aemulatur. tingit et ipse quosdam etc. — ipsas res, de quibus sacramenta Christi administrantur, tam aemulanter adfectavit exprimere in negotiis idololatriae.

In der That bot schon die urchristliche Form der Tauf- und Abendmahlsfeier einzelne Momente, die einem geborenen Griechen eine bewusste oder unbewusste Einreihung derselben in die Kategorie der Mysterien nahelegen konnten.

Das Taufbad hatte seine Parallele an dem die Einweihung einleitenden Reinigungsbade [1]), dem ebenfalls, wie wohl bald der Taufe [2]), ein vorbereitendes Fasten voraufging [3]). Als Bestandteil der Mysterienweihe bildete das Bad auch hier einen Akt einer religiösen Handlung, durch die man Teilhaber an bestimmten Verheissungen und in gewisser Weise Glied einer Gemeinde wurde.

Etwas anders liegt die Sache beim Herrenmahl. Eine Analogie mit dem einen bedeutungsvollen Ritus mancher Weihen bildenden Kosten und Trinken [4]), wie sie Justin beobachtet hat, konnte sich erst dann ergeben, als die spätere rein cultische Feier des Abendmahls aufgekommen war. So lange dasselbe in einem wirklichen Mahle bestand [5]), kommen zwei andre Momente in Betracht: die Geschlossenheit der Versammlung und die abendliche, resp. nächtliche Stunde derselben. Geschlossener Cult zu nächtlicher Zeit war nämlich den religiösen Genossenschaften eigen, und in diesem Zusammentreffen lag der Anlass gegeben, die christlichen Gemeinden unter den Gesichtspunkt

---

[1]) Die Dreizahl der Untertauchungen, Besprengungen etc. war auch bei den heidnischen Lustrationen das gewöhnliche, weil 3 und ihre Composita als heilige Zahlen galten: Juven., Sat. 6, 523 ter matutino Tiberi mergetur. Ovid, Metam. VII, 182, von Medea: ter se convertit, ter sumtis flumine crinem irroravit aquis; 254 terque senem flamma, ter aqua, ter sulphure lustrat. Verg., Aen. VI, 229 Corynaeus ter socios pura circumtulit unda. Weitere Belege bei Lomeier 339.

[2]) Did. 7, 4; Justin, Apol. I, 61. Doch fällt die Entstehung dieses Brauches wahrsch. in viel frühere Zeit, vgl. Act. 13, 3.

[3]) Die von Tertullian bekämpften Psychiker haben die montanistischen Xerophagieen mit dem Fasten bei den Isis- u. Cybele-Mysterien verglichen, de jejun. 16 (I, 877 Oehl.).

[4]) S. o. 29 des vollständigen Buches.

[5]) Dass das *δεῖπνον κυριακόν* nicht, wie man oft gemeint hat, mit einem Mahle, der Agape, verbunden war, sondern in eben diesem Mahle selber bestand, zeigt bes. klar Fr. Spitta, Zur Geschichte u. Literatur des Urchristentums I, 1893, bes. 246 ff.

mysteriöser Thiasoi zu befassen. So spricht Lucian von einem christlichen Thiasarchen und nennt das Christentum eine καινὴ τελετή[1]; insbesondre aber liegt den bald aufkommenden bekannten Verläumdungen der christlichen Zusammenkünfte die Auffassung derselben als eines mit scheusslichen Initiationen verbundenen unsittlichen Mysteriendienstes zu grunde[2]. Dies zeigen mit voller Klarheit die Ausführungen Tertullians, der in seiner Polemik diesen von den Gegnern geltend gemachten Gesichtspunkt seinerseits aufnimmt, um gerade durch seine consequente Durchführung die Verläumder ad absurdum zu führen[3].

Zeigt sich so, dass die eben namhaft gemachten Berührungspunkte das Urteil der heidnischen Welt über das Christentum

---

[1]) Peregrin. 11 (II, 93 Bekk.). Wie sehr d. Grieche geneigt ist, geschlossenen Cult als Mysteriendienst aufzufassen, zeigt d. Bezeichnung des jüdischen Cultes als Ἑβραίων ἀπόρρητα bei Plut., quaestt. conviv. IV, 6 (II, 815 Dübn.): das Betreten des innern Tempelhofes war Nichtjuden bei Todesstrafe verboten. Vgl. auch Num. 25, 3 = Psalm. 105, 28 Septuag. ἐτελέσθη Ἰσραὴλ τῷ Βεελφεγώρ u. danach Philo, de monarch. I, 8 (II, 220 Mang.).

[2]) Justin, Apol. I, 29 πεῖσαι ὑμᾶς, ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν μυστήριον ἢ ἀνέδην μῖξις; Min. Fel. 8, 4 plebem profanae conjurationis instituunt, quae nocturnis congregationibus et jejuniis solemnibus et inhumanis cibis non sacro quodam, sed piaculo foederatur; 9, 4 occulta ac nocturna sacra; 9, 5 de initiandis tirunculis; 30, 1 initiari nos dicit aut credit de caede infantis. — Celsus (Or., c. Cels. I, 1. 3) gehört nicht direkt hieher, da er die συνθῆκαι der Christen mehr als geheime politische Vereine hinstellt.

[3]) Apol. 7 sq. (I, 136) = ad nat. I, 7 (I, 316). Vgl. d. Ausdrücke sacramentum infanticidii, Apol. l. c.; christiana mysteria, ad nat. I, 7 (318); nos infanticidio litamus sive initiamus, ibid. I, 15 (336); talia initiatus, apol. 8 (141). — Keineswegs redet Tert. an diesen beiden Stellen „von der christlichen Heiligtümern wie allen Mysterien zukommenden fides silentii“ (Bonwetsch, Zeitschr. f. histor. Theol. 1873, 236), sondern er argumentirt lediglich von der Voraussetzung aus, dass in den christlichen Versammlungen ein infamer Mysteriendienst getrieben werde. Daher ist auch die weitere Behauptung unrichtig, dass sich T. in den apologetischen Schriften der Mysterienterminologie bediene, um sich verständlich zu machen; denn abgesehn von den betr. Stellen bedient er sich derselben auch hier nicht; man vergleiche nur apol. 39. — Ebenso Th. Zahn, Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1881, 316 n.

nachweislich mitbestimmt haben, und dass andrerseits auch christlichen Autoren solche Berührungen aufgefallen sind, so liegt darin der Beweis, dass mit dem Eintritt des Christentums in die Sphäre der antiken Welt auch die Voraussetzungen für die Hellenisirung seiner Culthandlungen gegeben waren. Doch liegt es in der Natur der Sache, dass bei der schroff ablehnenden Stellung der ersten Christen gegenüber dem gesamten heidnischen Religionswesen solche Einflüsse sich — anders als im Gnosticismus, der in bewusster Weise Christentum und antike Religion und Cultübung zu verbinden strebte — nur unbewusst und deshalb nur langsam und allmählich geltend machen konnten. Es ist daher von vornherein wahrscheinlich, dass es geraume Zeit dauern wird, bis sich Einflüsse dieser Art zu concreten Bildungen verdichten.

2. Die Möglichkeit und das Mass derartiger Einwirkungen hing aber ferner noch davon ab, in welchen Bahnen sich das religiöse Denken, Fühlen und Hoffen der Christen bewegte und inwiefern sich diese Gesamtrichtung des Christentums mit der Sphäre des Mysteriösen berührte.

Die erste Zeit des Christentums, in der das bevorstehende Weltende, das Gericht und das künftige Reich der Herrlichkeit die religiöse Phantasie beschäftigte und das gegenwärtige Heil als Begabung mit dem Gottesgeiste von dem einzelnen unmittelbar erlebt wurde, konnte im allgemeinen solchen Einflüssen nicht besonders günstig sein.

Von grosser Bedeutung für die Folgezeit musste aber die Thatsache werden, dass zuerst Paulus, dann der Verfasser des vierten Evangeliums Taufe und Abendmahl in den Kreis ihrer mystischen Speculation mit einbezogen oder die Darlegung derselben an sie angeknüpft haben. Je reicher der religiöse Ideengehalt war, der in sie hineingelegt wurde, um so wichtiger mussten die Akte selber werden, und der mystische Charakter beider Gedankenreihen konnte auch da auf die Auffassung der heiligen Handlungen einwirken, wo jene Ideen in ihrer Tiefe gar nicht verstanden wurden.

Die paulinische sowohl wie die johanneische Auffassung des Christentums sind in ihrer Hauptsache nur als originale

Schöpfungen des christlichen Genius auf der Basis des genuinen Judentums zu verstehen und von griechischer Denkweise in höchstens sekundärer Weise mit beeinflusst. Die beiderseits begegnenden Anschauungen über Taufe und Abendmahl auf Einwirkungen letzterer Art zurückzuführen, liegt kein Grund vor [1]). Wenn nach Paulus' Ansicht im Herrnmahl, sofern es ein der Sphäre des Geistes angehöriges Mahl ist, unsre Verbindung mit dem himmlischen Geist-Christus zum Ausdruck gelangt, so entspricht diese Auffassung nur seiner religiösen Gesamtanschauung.

---

[1]) Als Curiosum erwähnt sei die Ableitung des Abendmahls aus den Eleusinien bei Percy Gardner, The origin of the Lord's Supper 1893. Der Centralpunkt der Eleusinienfeier appears to have been a sacred repast of which the initiated partook and by means of which they had communion with the gods, p. 18 (davon ist nichts bekannt). Der Bericht des Paulus über die Einsetzung des Abendmahls, auf den alle übrigen Berichte zurückgingen, entstamme einer Vision desselben in Korinth (*παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου*), zu der die in der Nähe gefeierten Eleusinien den Stoff geliefert. — O. Pfleiderer, Das Urchristentum 1887, 259 n. vermutet einen Zusammenhang der mystischen Anschauungen des Paulus über die Taufe mit den Eleusinien, wo „die Aufnahme als eine Art Neugeburt gedacht wurde u. bes. der Hierophant ein sacramentales Bad zu nehmen hatte, aus welchem er als „neuer Mensch" mit neuem Namen hervorging, bei welchem „das erste vergessen" d. h. der erste Mensch zugleich mit dem alten Namen abgethan war". D. Auffassung der Aufnahme als Neugeburt ist m. W. nirgends bezeugt. Der Hierophant erhielt gar keinen neuen Namen, sondern war *ἱερώνυμος*, d. h. er wurde fernerhin nicht mit seinem Namen, sondern nach seinem Amte benannt. Der alte Name war aber so wenig abgethan, dass er in der Grabschrift wiederkehrt. Lucian, Lexiph. 10 *ἐξ οὗπερ ὡσιώθησαν ἀνώνυμοί τέ εἰσιν καὶ οὐκέτι ὀνομαστοί, ὡς ἱερώνυμοι ἤδη γεγενημένοι.* Grabschrift eines Hieroph., *Ἐφημερὶς ἀρχαιολ.* 1883 p. 79 *Οὔνομα δ' ὅστις ἐγὼ μὴ δίζεο· θεσμὸς ἐκεῖνο Μυστικὸς ᾧχετ' ἄγων εἰς ἅλα πορφυρέην· Ἀλλ' ὅταν εἰς μακάρων ἔλθω καὶ μόρσιμον ἦμαρ, Λέξουσιν τότε δὴ πάντες ὅσοις μέλομαι. Νῦν ἤδη παῖδες κλυτὸν οὔνομα πατρὸς ἀρίστου Φαίνομεν . . . Οὗτος Ἀπολλώνιος ἀοίδιμος* etc.

Das johanneische „wiedergeboren werden aus Wasser und Geist" geht wahrsch. auf jüdische Vorstellungen zurück. Der Proselyt, der das Tauchbad empfangen, galt als „neugeboren", er war „wie ein Kind, das eben geboren ist, wie ein Säugling am ersten Tage" (Jebamoth 22a. 48b. 97b; Massecheth Gerim 2, nach Edersheim, The life and times of Jesus II², 746).

Wohl aber ist dieser neue Gesichtspunkt der mystischen Gemeinschaft von den Opfermahlzeiten her [1]) der griechischen Denkweise geläufig, daher er für sie fasslicher ist und einen religiösen Wert besser begründet, als der eines Danksagungs- und Erinnerungsmahles [2]). Insofern ist diese Auffassung ein wichtiger Schritt auf dem Wege der Hellenisirung. Doch ist sehr im Auge zu behalten, dass es individuelle Gedankengänge sind, die bei Paulus und Johannes vorliegen. Ebendarum haben sie auf die allgemeine Entwicklung ihrer eignen Zeit nicht bestimmend eingewirkt, sind vielmehr dann von viel nachhaltigerer Wirkung geworden, als die sie enthaltenden Schriften Bestandteile des Kanon und die Theologie Schrifttheologie geworden waren.

Anfang und Mitte des zweiten Jh.'s werden im ganzen durch eine moralistische Auffassung des Christentums gekennzeichnet. Die Apologeten suchen dieselbe philosophisch auszugestalten, während die Mehrzahl der Schriften der Apostolischen Väter hierin den Standpunkt des Gemeinglaubens wiedergeben. Die für den urchristlichen Enthusiasmus im Vordergrunde stehende Erwartung des tausendjährigen Reiches ist noch immer von hoher Bedeutung, sei es dass sie die Phantasie des Gläubigen beschäftigt oder als ein wichtiges Lehrstück des Christentums betont wird. Wie aber das ewige Leben in diesem Reiche in griechischer

[1]) Vgl. Plut., non posse suav. vivi sec. Epic. 21 (II, 1347 Dübn.) *Οὐ γὰρ οἴνου πλῆθος οὐδ' ὄπτησις κρεῶν τὸ εὐφραῖνόν ἐστιν ἐν ταῖς ἑορταῖς, ἀλλὰ καὶ ἐλπὶς ἀγαθὴ καὶ δόξα τοῦ παρεῖναι τὸν θεὸν εὐμενῆ καὶ δέχεσθαι τὰ γινόμενα κεχαρισμένως.* Beim Leichenmahl galt die Seele des Verstorbenen als anwesend, Rohde Psyche 212. Vgl. auch die Lectisternien.

[2]) *παρέλαβον ὃ καὶ παρέδωκα* 1. Cor. 11, 23 entspricht keineswegs, wie Heinrici, D. erste Sendschreiben des Ap. P. an die Korinthier 1880, 331 behauptet, dem griechischen sacralen Sprachgebrauch. Dem letztern ist charakteristisch, dass er die Ausdrücke „übergeben" u. „empfangen" auf eine Weihehandlung anwendet (s. d. Beispiele o. 54, 4.5 des vollständigen Buches). Hier aber handelt es sich um einen geschichtlichen Bericht, der durch mündliche Tradition überliefert wird. Zu Grunde liegt vielmehr der jüdische Traditionsbegriff, vgl. Nork, Rabbin. Quellen u. Parallelen 1839, 256. Auch die Profangraecität hat d. Verbindung beider Ausdrücke, Diod. 19, 17 *οἱ παραλαμβάνοντες τὸ παραγγελθὲν ἑτέροις παρεδίδοσαν.*

Weise als Unsterblichkeit bezeichnet wird, so erscheint da, wo nicht speziell der eschatologische Vorstellungskreis in Frage kommt, diese Unvergänglichkeit als solche als das Ziel der christlichen Hoffnung, ein deutlicher Beweis der Hellenisirung. Einerseits liegt dieselbe in der Erkenntnis schon inbegriffen, in der Hauptsache aber wird sie als „Lohn und Vergeltung für ein wesentlich aus eigner Kraft zu leistendes sittliches Leben" betrachtet [1]).

Einem derartigen moralistischen Standpunkte ist die Vorstellung, dass die Vermittlung des Heils irgendwie an ceremonielle Akte gebunden sei, seinem Wesen nach fremd; er bietet also für Einflüsse von seiten des Mysterienwesens keinerlei Anknüpfungspunkte, wie er überhaupt die Mystik als religiöse Stimmung ausschliesst. Allein einerseits ist der Moralismus nirgends so consequent ausgebildet, dass er nicht andersartige Unterströmungen zuliesse, andrerseits waren Taufe und Abendmahl als Cultacte von solcher Bedeutung, dass sie selbst bei Justin Ansätze veranlasst haben, ihnen einen andern und direkteren Werth beizulegen, als die ihm sonst geläufigen Gedankengänge zuliessen. Sodann aber — was die Hauptsache ist — kann in dem Gemeindechristentum eine moralistische Gesamtrichtung sehr wohl verbunden sein mit superstitiösen und mysteriösen Anschauungen über Taufe und Abendmahl.

Die moralistische Richtung bezeichnet nur die eine Seite der Entwicklung des Christentums in der griechischen Welt und unter Einfluss derselben. Neben ihr steht von Anfang an eine auf spezifisch religiösen Motiven beruhende, mehr oder minder mystisch gefärbte speculative Entwicklung. Während dieselbe anfänglich ihrer Hauptsache nach im Gnosticismus verläuft, beginnt sie mit Irenaeus in der kirchlichen Theologie eine wichtige Stellung einzunehmen. Zwar zeigen die Briefe des Ignatius, dass es auch vorher dieser Richtung in kirchlichen Kreisen nicht an Vertretern gefehlt hat, wie denn dieselbe als Unterströmung auch in dem moralistisch gefärbten Christentum sich geltend macht.

---

[1]) Vgl. bes. Harnack, Dogm.-Gesch. I[1], 114 ff. — Theoph. ad Autol. II, 27 ἵνα (ὁ ἄνθρωπος) . . . τηρήσας τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ μισθὸν κομίσηται παρ' αὐτοῦ τὴν ἀθανασίαν καὶ γένηται θεός.

Von Irenaeus an beginnt sie aber greifbarer hervorzutreten und sich eigentümlich zu gestalten, um dann in der griechischen Kirche von stetig steigender Bedeutung zu werden.

Für die rationalistische sowohl wie für die jetzt aufkommende spezifisch religiöse Betrachtungsweise liegt das Heilsgut in der Unsterblichkeit. Aber die Art ihrer Vermittlung ist eine andre. Während sie dort als schliesslicher Lohn durch den Menschen erworben wird, oder als notwendige Folge der Erkenntnis erscheint, wird sie hier weit mehr als eine Erlösung, eine σωτηρία empfunden, eine Verschiebung des Gesichtspunktes, die ähnlich in der heidnischen Frömmigkeit sich vollzogen hatte. Diese Erlösung aber ist nicht lediglich ein zukünftiges Gut, vielmehr wird sie in steigendem Masse fort und fort in mystischer Weise erlebt. So setzt sich der Gedanke der zukünftigen Unsterblichkeit um in den eines schon während des Erdenlebens sich vollziehenden naturhaften Vergottungsprozesses, mag derselbe nun, wie in der gewöhnlichen kirchlichen Theologie geschieht, materialistisch aufgefasst oder nur auf den geistigen Kern der menschlichen Natur bezogen werden, wie solches in der alexandrinischen Theologie und im Neuplatonismus der Fall ist.

Diese veränderte Auffassung der Unsterblichkeit ermöglicht es nun, Taufe und Abendmahl in viel direktere Beziehung zu diesem Heilsgute zu setzen, als es vorher der Fall war, und ihnen dadurch auch in der Theorie eine wichtige Stellung zuzuweisen. Wie die veränderte religiöse Stimmung in der heidnischen Welt die Weihungen der Mysterien zu neuer Bedeutung brachte und die Vergottungsidee im Neuplatonismus das Aufkommen der Theurgie zur Folge hatte, so werden jetzt auf christlichem Boden die Culthandlungen der Taufe und des Abendmahls zu Vermittlern der Vergottung. Damit ist einmal die bisher unbestimmte Vorstellung, dass diesen Akten an sich eine Wirkung zukomme, mit einem wirklichen Inhalte erfüllt; eben dieser Inhalt rückt aber dieselben auch bestimmter in die Sphäre des Mysteriums. Denn der Gedanke der Vergottung hält sich selber in dieser Sphäre; man contemplirt ihn, man macht ihn zum Träger der höchsten religiösen Empfindungen, man sucht ihn aber nicht rational durchzuführen [1]), sondern betrachtet ihn als

[1]) Harnack, Dogm.-Gesch. I[1], 462, 3.

etwas geheimnisvoll-mystisches. So wird mit der Einbeziehung von Taufe und Abendmahl in diesen Ideenkreis denselben zugleich die Tendenz immanent, sich zu „Mysterien“ zu entwickeln. Wie aber diese Gedankengänge selbst griechischen Ursprungs sind und die Anwendung derselben auf die christlichen Sakramente durch die entsprechende heidnische Praxis mit veranlasst ist (sei's auch nur auf dem Umwege des Gnosticismus oder des falsch verstandenen Paulinismus), so steht von vornherein zu erwarten, dass die dadurch veranlasste Entwicklung resp. Ausgestaltung von Taufe und Abendmahl sich unter dem unbewussten Einflusse des antiken Mysterienwesens vollzogen haben wird.

II.

1. Die Untersuchung der Frage, ob und inwieweit sich im Zeitalter der Apostolischen Väter und Apologeten die Auffassung der Taufe durch Einflüsse von seiten des Mysterienwesens mitbedingt erweist, führt von selbst zu der weitern Frage nach der ursprünglichen Bedeutung der Taufe. Hierbei ist von vornherein zu bemerken, dass eine völlig sichre Beantwortung derselben durch die Beschaffenheit unsrer Quellen ausgeschlossen ist, so dass Schlüssen und Mutmassungen dabei ein weites Feld bleibt.

Da Jesus, soweit wir sehen können, weder selber getauft, noch über die Taufe irgendwelche Verordnung getroffen hat, wird die Taufpraxis der Urgemeinde auf die Johannestaufe zurückzuführen und demnach diese letztere zu ihrem Verständnis herbeizuziehen sein.

An sich ist dieselbe [1]) ein die *μετάνοια*, d. h. die Reue über die bisherigen Übertretungen des Gesetzes und den Entschluss zu seiner künftigen vollkommnen Erfüllung symbolisirender und bekräftigender Akt. Diese „Umkehr“ (teschuba) ist bewirkt durch die Aussicht auf das demnächst bevorstehende Erscheinen des messianischen Reiches und bezweckt die Herstellung eines Zustandes, der dem Betreffenden die Teilnahme an demselben ermöglichen soll. So erhält auch die als selbstverständliche Folge der Busse geltende Vergebung der Sünden

[1]) Vgl. H. Holtzmann, Hand-Comment. zum Neuen Test. I^1, 55 f.

eine Beziehung auf dieses Reich der Endzeit, obwohl unklar bleibt, ob dieselbe erst durch den Messias vermittelt gedacht ist.

Die Beziehung auf das Herrlichkeitsreich der Endzeit, die vermöge der Gesamtrichtung der Johannespredigt auch der Taufe zukommt, erklärt die Wiederaufnahme dieses Aktes von seiten der ersten Christen. Sie bildeten ja die Gemeinde des Messias und damit die Gemeinde der Endzeit, deren Hereinbrechen täglich erwartet wurde. Sogleich mussten sich aber hier auch andre Gesichtspunkte geltend machen: die *μετάνοια* ergänzte sich durch den Glauben an Jesu Messianität, und die Teilnahme an seinem Herrlichkeitsreiche ward gewährleistet durch die Zugehörigkeit zu seiner Gemeinde. So wurde die Taufe ganz von selbst zum Akt der Aufnahme in die Messiasgemeinde. War damit auch ihre ursprüngliche Beziehung auf das Zukunftsreich keineswegs aufgegeben, so musste dieselbe doch mit der Zeit hinter jenem neuen Gesichtspunkte zurücktreten. Denn erwartete auch die christliche Gemeinde die volle Verwirklichung des Heils erst von der Wiederkunft ihres Herrn, so war in ihr doch andrerseits das Bewusstsein lebendig, schon in der gegenwärtigen Zeit durch den Besitz gewisser Heilsgüter begnadet zu sein. So konnte sich — zumal in einer Zeit, wo der Enthusiasmus und die Unmittelbarkeit des religiösen Erlebens eine begriffsmässige Unterscheidung in den Hintergrund drängte — der Gedanke, dass der Eintritt in die Messiasgemeinde auch an ihren Heilsgütern Anteil gewähre, unversehens in den andern umwandeln, dass sich der Neueintretende dieselben mittelst der Taufe aneigne. Damit war dann dem Akt als solchem, wenn auch nur in unklarer Weise, eine Bedeutung zugewiesen, die ihm ursprünglich nicht von ferne zukam.

Als das die christliche Gemeinde auszeichnende Heilsgut galten vor allem der Besitz des Geistes und dessen wunderbare Kundgebungen. In der Auffassung dieses Gutes durchkreuzen sich zwei verschiedene Vorstellungsreihen. Nach der populären Anschauung sind in erster Linie die dem Gebiete des Ekstatisch-Wunderbaren angehörigen Erscheinungen, besonders also Prophetie und Glossolalie, sichre, ja unentbehrliche Kennzeichen des Besitzes des Geistes [1]). Danach giebt es in der Christenheit eine Reihe

[1]) Vgl. H. Gunkel, Die Wirkungen des H. Geistes nach der popul. Anschauung d. apostol. Zeit u. d. Lehre d. Paulus 1888.

von Leuten, die durch ihre Gaben sich als die wirklich Geistbegnadeten erweisen. Die jüdische Vorstellung, dass wer den Geist hat, denselben vermöge der Handauflegung auch andern übermitteln könne [1]), wird sich auch auf diese christlichen Geistesträger übertragen haben. Im Zusammenhange dieses Vorstellungskreises würde also der Geist durch die Handauflegung von seiten eines Pneumatikers vermittelt gedacht und nicht direkt zur Taufe in Beziehung gesetzt. Dies ist der Thatbestand, der sich noch in einigen Berichten der Apostelgeschichte erkennen lässt, nur dass hier vom Standpunkte einer spätern Zeit aus die in Wirklichkeit den Pneumatikern als solchen zukommende Stellung auf die Apostel übertragen erscheint. Danach ist die Taufe Sinnbild der Sündenvergebung und Aufnahme in die Gemeinde, während die spätre Handauflegung den Geist vermittelt, der sich sofort in glossolalischen und prophetischen Ausbrüchen äussert [2]).

Andrerseits aber wurde der Geist doch wieder als gemeinsamer Besitz der ganzen Christenheit empfunden. Von dieser Vorstellung aus musste es naheliegen, die Begabung mit demselben mit der Taufe in Verbindung zu bringen, sofern sich durch ihren Empfang der Eintritt in die Gemeinde vollzieht. Eine solche Verbindung liegt jedenfalls bei Paulus vor, und nicht minder liegt diese Vorstellung dem johanneischen Gedanken des „Geborenwerdens aus Wasser und Geist“ zu Grunde. Mit der oben dargelegten mag sie insofern zusammenhängen, als es oft Geistesträger gewesen sein werden, welche die Taufe erteilten, und als der Empfang derselben in der ersten erregten Zeit wohl nicht selten von ekstatischen Ausbrüchen begleitet war. Auch dieser neue Gesichtspunkt musste dazu beitragen, die Bedeutung der Taufhandlung zu steigern, zugleich aber, als nicht in ihren Symbolismus passend, von der rein symbolischen Auffassung allmählich abdrängen.

An diesem Resultate sind möglicherweise jüdische Vorstellungen noch in andrer Weise beteiligt. Es ist nämlich wohl denkbar, zumal als auch Heiden in die christlichen Gemeinden

---

[1]) F. Weber, System der altsynagogalen palaestinens. Theologie 1880, 123. 140. 186.

[2]) Act. 8, 13 ff.; 10, 44 f. (hier geht d. Begabung mit d. Geiste als göttliches Zeichen der Taufe voraus).

aufgenommen wurden, dass die jüdische sog. Proselytentaufe die Auffassung der christlichen Taufe unbewusst beeinflusst habe. Wohl sind beide etwas ihrem Wesen nach völlig verschiedenes; denn die Proselytentaufe ist ein rituales Tauchbad, das rituale Reinheit vermittelt. Doch hatten sich auch hier Vorstellungen entwickelt, aus denen sich Analogieen zur christlichen Taufe ergeben. Diese bestehen einmal darin, dass dieses Bad, als zur Reinigung von der heidnischen Unreinheit dienend [1]), auf das ganze frühere Leben Bezug hat, wie denn auch der Empfang desselben als eine „Neugeburt" vorgestellt wird [2]); sodann in der Ansicht, dass dem Proselyten mit seinem durch Beschneidung und Tauchbad vollzogenen Eintritt in die Gemeinde alle frühern Sünden erlassen sind [3]). Ein durch diese Analogieen als möglich erwiesener Einfluss von dieser Seite kann also dazu beigetragen haben, dass man dem Taufbad als solchem eine Wirkung zuschrieb, die ihm nach seiner ursprünglichen Bedeutung vollkommen fremd war.

Überhaupt ist es unmöglich, die verschiedenen Gedankengänge reinlich zu trennen, die sich nach und nach um die Taufe concentriren, und nicht minder unmöglich, zu unterscheiden, ob die ihr beigelegten Wirkungen ihr als „sacramentum efficax" zugeschrieben werden, oder sofern sie Busse und Glauben sinnbildlich darstellt, oder nur sofern sie Aufnahme in die christliche Gemeinde bedeutet. Denn einmal sind die betr. Stellen Aussagen nicht theoretischer Reflexion, sondern individueller oder allgemeinerer religiöser Empfindung, weshalb im zweiten Jh. da, wo der Moralismus vorherrscht, auch die Auffassung der Taufe wieder eine nüchternere zu sein scheint. Sodann aber darf man die wichtige Thatsache nicht aus dem Auge verlieren, dass die scharfe Scheidung beider Gesichtspunkte dem Altertum überhaupt fremd ist, sofern für den antiken Menschen — Juden wie Heiden — die Religion von den Cultacten, in denen sie zur Darstellung kommt, unabtrennbar ist, diese also in ganz andrer Weise zum Wesen der Religion gehören, als dies für das moderne religiöse Bewusstsein der Fall ist [4]).

---

[1]) Weber, l. c. 75. [2]) S. o. 38, 1 Schluss.
[3]) Weber 320.
[4]) Vgl. Holtzmann, Hand-Comment. IV, 95.

Diese Ausführungen mögen darthun, wie leicht sich für das gewöhnliche Verständnis die superstitiöse Anschauung ausbilden konnte, dass die Taufe an und für sich zur Erlangung der Seligkeit unentbehrlich sei. Wenn Hermas die Ansicht vertritt, dass die Gerechten des alten Bundes erst von den Aposteln in der Unterwelt die Taufe empfangen müssen, bevor sie am Reiche Christi teilnehmen können [1]), und wenn er dabei ausdrücklich bemerkt: „sie entschliefen in Gerechtigkeit und grosser Heiligkeit, nur hatten sie dieses Siegel nicht empfangen", so ist dies allerdings eine völlige Verkehrung des ursprünglichen Sinnes der Taufe, aber eine durch viele Zwischenglieder vermittelte und darum verständliche. Aus einer derartigen Auffassung derselben — die später zu dem weitern Postulate geführt hat, dass auch die Zwölfapostel getauft sein müssten, widrigenfalls sie nicht selig werden könnten [2]) — einen Beweis zu führen, dass hier Einwirkungen von seiten des Mysterienwesens vorliegen müssen, ist daher keineswegs angängig.

Dies gilt überhaupt für die Zeit der Apostolischen Väter und der Apologeten und darüber hinaus. Die Bedeutung der cultischen Reinigungen wird vor allem darin bestanden haben, dass den Heidenchristen der Taufakt nicht als etwas durchaus fremdartiges erschien und die daran sich knüpfenden Anschauungen verhältnismässig leicht verständlich waren. Ferner ist sehr wohl möglich, dass in den Kreisen der Ungebildeten diese heidnischen Reinigungen die Auffassung der Taufe beeinflusst haben. Constatiren lässt sich aber diese Thatsache aus den vorhandenen Quellen nicht [3]).

---

[1]) Sim. IX, 16; Citat 16, 7. Ebenso Acta Pilati II, 11: Christus steigt in d. Hades, führt dessen Bewohner herauf, die dann im Jordan die Taufe empfangen (Tischendorf, Evangg. apocr.[2] 332).

[2]) Clem. Al., Hypotyp. Fragm. (Th. Zahn, Suppl. Clem. 69) *ὁ Χριστὸς λέγεται Πέτρον μόνον βεβαπτικέναι, Πέτρος δὲ Ἀνδρέαν, Ἀ. Ἰάκωβον καὶ Ἰωάνην, ἐκεῖνοι δὲ τοὺς λοιπούς.* — Zur Controverse s. Tert., de bapt. 12 (I, 630 Oehl.).

[3]) Es wäre nicht unmöglich, dass einzelne Mysterienculte zu der von Paulus 1 Cor. 15, 29 erwähnten Sitte oder Unsitte des *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* Veranlassung gegeben hätten. Von den Orpheotelesten sagt Plato, Polit. 364e *πείθοντες . . ., ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσὶ μὲν ἔτι*

2. Dies Urteil würde eine Beschränkung erfahren müssen, falls, wie verschiedentlich behauptet wird [1]), die im zweiten Jh. auftauchenden Bezeichnungen der Taufe als *σφραγίς* und *φωτισμός* der Mysterienterminologie entnommen wären. Allein dies ist weder direkt nachzuweisen, noch wird ein derartiger Schluss von allgemeinen Erwägungen aus mit Notwendigkeit gefordert.

Was zunächst den Ausdruck *σφραγίς, σφραγίζεσθαι* betrifft, so wird die eben berührte Herleitung desselben hauptsächlich durch eine Stelle des Clemens von Alexandria nahegelegt, in der derselbe im Gegensatze zu den von ihm bekämpften heidnischen Mysterien von christlichen Mysterien als den allein wahren redet und die Seligkeit des Christentums mit den Ausdrücken der Mysteriensprache schildert: *δᾳδουχοῦμαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν θεὸν ἐποπτεύσας ἅγιος γίνομαι μυούμενος, ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν καὶ παρατίθεται τῷ πατρὶ τὸν πεπιστευκότα αἰῶσι τηρούμενον* [2]). Dazu kommt, dass Tertullian von den Eleusinien sagt:

ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν. Damit ist zusammenzuhalten fragm. orph. 208 bei Rohde, Psyche 481, 3: *ὄργια τ' ἐκτελέσουσι (ἄνθρωποι), λύσιν προγόνων ἀθεμίστων μαιόμενοι· σὺ* (Dionysos) *δὲ τοῖσιν* (dat. commodi), *ἔχων κράτος, οὓς κ' ἐθέλησθα λύσεις ἐκ τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀπείρονος οἴστρου* (der Wiedergeburten). Nach Rohde ist diese Vorstellung in antiker Religion ganz vereinzelt. Eine derartige Anwendung heidnischer Cultsitte wäre grade in den ersten Jahren des Bestandes der corinthischen Gemeinde wohl denkbar. Ein Urteil zu fällen ist deshalb unmöglich, weil die Sitte selbst und ihre Verbreitung zu dunkel ist. Es bleibt nämlich ungewiss, inwiefern das von den Cerinthianern (Epiph., haer. 28, 7) u. Marcioniten (Chrysost., in 1 Cor. hom. 40, 1, Migne 61, 347; eine recht unsichre Nachricht) berichtete sich mit ihr deckt u. auf sie zurückgeht; denn dass die *νεκροί* verstorbene Christen sind, ist nicht gesagt. Andernfalls wäre die mit der Orphischen sich deckende Vorstellung der Pistis Sophia (s. o. 14, 4) zu vergleichen, dass der Gnostiker durch Vollzug der Mysterien verstorbenen ungläubigen Verwandten die Seligkeit erwerben kann. — Man kann auch, wie schon van Dale, dissertationes novem antiquitatibus inservientes, Amst. 1702, p. 137 gethan, die durch viele Inschriften bezeugte Begehung des Tauroboliums zu gunsten dritter Personen vergleichen.

[1]) Z. B. Hatch, Griechent. u. Christent. 219; Harnack, Dogm.-Gesch. I[1], 151, 1. 2. [2]) Protr. 12, 120.

diutius initiant quam consignant, und bei der Schilderung der den Christen zur Last gelegten thyesteischen Mahlzeiten ausruft: talia initiatus et consignatus vivis in aevum! [1]).

Nun ist der Ausdruck *σφραγίς, σφραγίζειν* als Bestandteil der Mysterienterminologie bei Profanschriftstellern überhaupt nicht nachzuweisen, weder da, wo von den Mysterienculten die Rede ist, noch in den unzähligen Stellen, in denen die Terminologie der Mysterien in übertragener Bedeutung verwandt wird [2]). Daraus ergiebt sich wenigstens soviel, dass dieser Ausdruck der stehenden, allgemein gebräuchlichen Mysterienterminologie nicht angehört, was ein Vorkommen desselben in einzelnen Mysterienculten nicht ausschliesst. Man wird aber ferner auch mit der Möglichkeit zu rechnen haben, dass die Verwendung des Ausdrucks signare und consignare in den angeführten Stellen Tertullians durch den christlichen Sprachgebrauch veranlasst ist; und dass Clemens den Heiden die Seligkeit des Christentums in der Sprache der Mysterien schildert, ist wenigstens kein absolut sicherer Beweis, dass auch *σφραγίζεσθαι* derselben entnommen ist.

Sehn wir jedoch vorderhand von der Frage, inwiefern unser Ausdruck der Mysteriensprache zugehört, ab. Aus Hermas und

[1]) Adv. Val. 1 (II, 381 Oehl.); apol. 8 (I, 141); vgl. auch apol. 9 (147) hodie istic Bellonae sacratus sanguis de femore proscisso in palmulam exceptus et esui datus signat.

[2]) Lobeck 36, worauf Hatch 219, 3 verweist, bietet lediglich Beispiele für die sprichwortähnlichen Redensarten *σφραγίζεσθαι λόγον σιγῇ* u. *σφραγὶς ἐπὶ γλώσσῃ*, was mit *κλεὶς ἐπὶ γλώσσῃ* wechselt. Dass dieselben auch zur Bezeichnung der fides silentii der Mysterien verwandt worden sind (so *κλείς* in der hier angeführten Sophokleischen Stelle Oed. Col. 1050 *σεμνὰ τέλη ὧν καὶ χρύσεα κλῆς ἐπὶ γλώσσᾳ βέβακεν*, vgl. *κληίδες ἀμαντεύτοιο σιωπῆς* bei Porphyr., de phil. ex oracc. haur. ed. Wolff p. 174), ist nur natürlich. So gebraucht auch Tert., adv. Val. 1 (II, 382) signaculum linguae von der fides silentii der Mysterien. — Die Berufung Harnacks auf Apul., apol. 55 eorum quaedam signa et monumenta . . sedulo conservo (s. d. ganze Stelle oben 30, 4 des vollst. Buches) ist unstatthaft. Man kann entweder signa wie monimenta von kleinen Gegenständen verstehen, oder im Unterschied von letzterem von Geheimformeln. Darauf führt das folgende signum dato vgl. mit Firmic. Mat. 18 explanare, quibus se signis vel quibus symbolis . . hominum turba cognoscat. habent enim propria signa, propria responsa (folgt d. Synthema ex tympano manducavi).

dem sog. zweiten Clemensbriefe wird ersichtlich, dass die Bezeichnung der Taufe als σφραγίς mindestens ein halbes Jh. vor der Zeit des Clemens und Tertullian aufgekommen ist [1]). Zur Erklärung ihrer Entstehung die Mysteriensprache herbeizuziehn, ist für eine so frühe Zeit, in der Einflüsse des Mysterienwesens sonst nicht zu constatiren sind, jedenfalls nicht das nächstliegende; man wird vielmehr zunächst andre Erklärungsmöglichkeiten in Betracht zu ziehen haben.

Als nächstliegende Analogie bietet sich die dem Judentum geläufige Bezeichnung der Beschneidung als eines dem Kinde aufgeprägten Siegels, welches dessen Zugehörigkeit zum heiligen Bunde kennzeichnet [2]), ein Ausdruck, auf den Paulus und später wohl mit Beziehung auf dessen Worte der Barnabasbrief anspielt [3]). Weiter kommt in Betracht das in den jüdischen Partieen der Apocalypse sich findende Besiegeln der Menschen mit dem Siegel Gottes, um dieselben den Strafengeln als von Gott Erwählte zu bezeichnen [4]). Derselbe Gebrauch in übertragener Bedeutung liegt vor, wenn im Epheserbriefe von dem Besiegeltwerden mit dem Geiste die Rede ist: der Geist wird den Christen von Gott verliehen als sichtbares Zeichen dafür, dass sie seine Auserwählten sind und ihm zugehören [5]).

Aus dem eben nachgewiesenen Gebrauche des in Rede

[1]) Hermas Sim. VIII, 6; IX, 16; 2. Clem. 7, 6; 8, 6.

[2]) „Gelobt sei, der seinen Geliebten von Mutterleibe an geheiligt hat, der ein Gesetz gegeben hat für seine Familie und seiner Nachkommenschaft, als ein Zeichen, das Siegel des heiligen Bundes aufgedrückt hat" heisst es im Beschneidungsgebete, Jeruschalmi Berachot IX, 3 (Le traité des Ber. trad. p. M. Schwab p. 167). Vgl. Schemot rabba 19 (Übers. v. Wünsche p. 149) „Gleich einem Könige, der ein Gastmahl veranstaltet mit der Verordnung: wer nicht meinen Stempel trägt, darf nicht zugelassen werden, so hat auch Gott verordnet: bereitet ein Mahl, . . . wer nicht von euch Abrahams Siegel an seinem Fleische trägt, soll nicht davon kosten.

[3]) Rom. 4, 11 σημεῖον περιτομῆς, σφραγῖδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως (Zeichen u. Siegel auch im Beschneidungsgebete nebeneinander); Barn. 9, 6 περιτέτμηται ὁ λαὸς εἰς σφραγῖδα.

[4]) Apoc. 7, 2 ff. Vorbild ist Ezech. 9, 4. 6. Vgl. 4 Esra 6, 5 antequam consignati essent qui fide thesaurizaverunt.

[5]) Eph. 1, 13 ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι; ebenso 4, 30. Derselbe Gebrauch liegt 2 Cor. 1, 22 vor.

stehenden Ausdrucks erklärt sich ohne Schwierigkeit, wie die Taufe als das Siegel des Christen, d. h. als das von Gott ihm gleichsam aufgeprägte Kennzeichen seiner Gotteskindschaft aufgefasst und *σφραγίς* als technische Bezeichnung der Taufe verwandt werden konnte. Scheint doch dieselbe in den Stellen des Epheserbriefes fast schon im Entstehen begriffen.

Ohne Frage hat dieser christliche Sprachgebrauch später noch Einflüsse von andrer Seite erfahren, nämlich von der antiken Sitte, gewisse Zeichen oder Namen auf Hand oder Stirn einzubrennen oder sonstwie unvertilgbar zur fixiren. Dies geschah z. B. mit entlaufenen Sklaven, zuweilen auch mit Kriegsgefangenen [1]). Insonderheit aber war es im römischen Heere stehender Brauch, den Rekruten vor der Leistung des Fahneneides mit einem solchen signaculum zu versehn, ihn zu signiren [2]). Aus dieser Sitte wird die von Tertullian erwähnte Signation der „Soldaten" des Mithra herzuleiten sein [3]). Aber auch in sonstigen Culten findet sich dieser Gebrauch [4]); wie weit er verbreitet

---

[1]) S. d. Stellen in Stephanus' Thesaurus s. v. *στίγμα*. Auch die Schafe wurden mit solchen Marken versehen. Als Analogie zur christl. *σφραγίς* verwendet dies Greg. Naz., de bapt. (bei Stephanus, s. v. *σφραγίζω*) *τοῦτό σοι καὶ ζῶντι μέγιστον εἰς ἀσφάλειαν· πρόβατον γὰρ ἐσφραγισμένον οὐ ῥᾳδίως ἐπιβουλεύεται*; ebenso eine Inschrift der Basilica Vaticana: istic insontes coelesti flumine lotas pastoris summi dextera signat oves (de Rossi, Inscript. christian. urbis Romae II p. 139, 26).

[2]) Vegetius Renatus, epitoma rei militaris II, 5 victuris in cute punctis milites scripti cum matriculis inseruntur jurare solent; I, 8 non statim punctis signorum scribendus est tiro; ibid. signatis tironibus. Aëtius 8, 12 (b. Stephanus s. v. *στίγμα*) *στίγματα καλοῦσι τὰ ἐπὶ τοῦ προσώπου ἢ ἄλλου τινὸς μέρους τοῦ σώματος ἐπιγραφόμενα, οἷά ἐστι τῶν στρατευομένων ἐν ταῖς χερσίν*. Acta Maximiliani (Ruinart, Acta mart. S. 341 d. Ausg. v. 1859) Dion dixit ad officium: signetur . . . Dion ad Max.: milita et accipe signaculum. Respondit: non accipio signaculum; jam habeo signum Christi Dei mei . . . Non accipio signaculum saeculi, et si signaveris rumpo illud, quia nihil valet. ego Christianus sum, non licet mihi plumbum collo portare post signum salutare Domini (danach scheint noch eine bleierne Medaille zum sign. gehört zu haben).

[3]) Tert., de praescr. 40 (II, 38 Oehl.) Mithra signat in frontibus milites suos.

[4]) Philo, de monarch. I, 8 (II, 221 Mang.) *ἔνιοι τοσαύτῃ κέχρηνται*

und inwiefern er grade in Mysteriendiensten üblich war, bleibt unklar. Auch die von einer gnostischen Sekte geübte Sitte, ein Erkennungszeichen auf das Ohrläppchen einzubrennen, mag damit zusammenhängen [1]).

Bei dieser weiten Verbreitung der in Rede stehenden Sitte wird sich kaum ausmachen lassen, von welcher Seite grade Anschauung und Sprachgebrauch der Kirche beeinflusst worden sind. Die Thatsache, dass für die Ausbildung der Begriffswelt und der Sprache namentlich der lateinischen Kirche das Militärwesen von Wichtigkeit gewesen ist [2]), verbunden mit der weitern Thatsache, dass die kirchliche Signation von christlichen Schriftstellern mehrfach mit der militärischen verglichen wird [3]), legt die Annahme nahe, dass die letztere in erster Linie von Einfluss gewesen ist.

μανίας ὑπερβολῇ, ὥστε . . . ἴενται πρὸς δουλείαν τῶν χειροκμήτων, γράμμασιν αὐτὴν ὁμολογοῦντες, οὐκ ἐν χαρτιδίοις . . . ἀλλ' ἐν τοῖς σώμασι καταστίζοντες αὐτὴν σιδηρῷ πεπυρωμένῳ πρὸς ἀνεξάλειπτον διαμονήν. Bei Besprechung des Kybele-Cults sagt Prudentius, Peristeph. X, 1076 ff.

Quid cum sacrandus accipit sphragitidas?
Acus minutas ingerunt fornacibus:
his membra pergunt urere, ut igniverint,
quamcumque partem corporis fervens nota
stigmarit, hanc sic consecratam praedicant.
Functum deinde cum reliquit spiritus
et ad sepulcrum pompa fertur funeris,
partes per ipsas imprimuntur bracteae,
insignis auri lammina obducit cutem,
tegitur metallo, quod perustum est ignibus.

Sollte damit das *λαὸν καλὴν σφραγεῖδαν ἔχοντα* der Abercius-Inschrift zusammenhängen, die G. Ficker, Sitzungsberichte d. Berliner Akad. 1894, 87—112 als nichtchristlich u. wahrscheinlich auf den Kybelecult bezüglich erwiesen hat? — Sind die signatae mystides der Inschrift v. Doxato (3. Jh. p. Chr.; s. o. 50, 3 des vollständigen Buches) in diesem Sinne zu verstehn?

[1]) Ir. I, 20, 4 v. d. Markosiern *τούτων τινὲς καὶ καυτηριάζουσι τοὺς ἰδίους μαθητὰς ἐν τοῖς ὀπίσω μέρεσι τοῦ λοιβοῦ τοῦ δεξιοῦ ὠτός.*

[2]) Vgl. d. Zusammenstellung der betr. Ausdrücke bei Koffmane, Geschichte des Kirchenlateins I (1879), 59 f.

[3]) Acta Maximiliani, s. o. Cypr., ad Donat. 15 tu, quem jam spiritalibus castris caelestis militia signavit. Chrysost. (bei Marini, Bullettino di archeol. cristiana 1869, 24 ohne Stellenangabe) quemadmodum signum militibus, ita fidelibus Spiritus imponitur.

Es ist übrigens charakteristisch, dass die Einwirkung dieser Sitte den kirchlichen Sprachgebrauch insofern verändert hat, als nun der Ausdruck signaculum zugleich in doppelter Bedeutung gebraucht wird, einmal in der alten bildlichen als Bezeichnung der Taufe überhaupt, sodann aber in eigentlicher Bedeutung von der bei der Taufe stattfindenden Signation der Stirn mit dem Kreuzeszeichen und der Salbung derselben [1]), welch letzterer Gebrauch den ersteren mehr und mehr überwiegt und schliesslich verdrängt.

Der Ausdruck *φωτισμός* begegnet in der Mysterienterminologie nie und nirgends. Wohl aber erinnert er dadurch an das Mysterienwesen, dass plötzlich hervorbrechender Lichtglanz der Epoptie charakteristisch war, womit die Ausdrücke *φωταγωγία* und *φωταγωγεῖν* zusammenhängen mögen [2]). So sicher aber jener Lichtglanz der Mysterien später in die christlichen Tauffeste eingedrungen ist, und so sicher Clemens auf ihn anspielt, wenn er den Namen *φώτισμα* mit *δι' οὗ τὸ ἅγιον ἐκεῖνο φῶς τὸ σωτήριον ἐποπτεύεται* erklärt [3]), so wenig wahrscheinlich ist, dass die ursprüngliche Bedeutung dieser Bezeichnung mit dem Mysterienwesen zusammenhängt. Die Erklärung des Clemens ist dadurch bedingt, dass sich derselbe überhaupt zur Darlegung seiner mystischen Gedankengänge mit Vorliebe der Mysterienterminologie bedient; wenn er ohne Bild redet, bezieht er den Ausdruck auf die durch die Taufe ermöglichte Vermittelung der *γνῶσις* [4]). Seine Erklärung stimmt

[1]) Vgl. Koffmane I, 83. Dass, wie K. meint, „die ursprüngliche Vorstellung die von einer Versiegelung, d. h. Festigung der fides" ist, scheint mir unrichtig; sie ist vielmehr die eines aufgeprägten Kennzeichens.

[2]) Clem. Al., Protr. 12, 120 *τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν.* In den magischen Weihen scheint *φωταγωγία* und *φωτὸς ἀγωγή* eine andre Bedeutung zu haben, cf. De myst. Aeg. III, 14; Gross. Par. Pap. 955. 975. 1104. Über d. Lichtglanz o. 33 f. des vollst. Buches.

[3]) Paed. I, 6, 26.

[4]) Vgl. Paed. I, 6, 25: *ἐφωτίσθημεν. τὸ δέ ἐστιν ἐπιγνῶναι τὸν θεόν* u. I, 6, 29 „unter Finsternis aber ist die Unwissenheit zu verstehn, durch die wir in Sünden fallen, blind für die Wahrheit; die Gnosis ist also eine Erleuchtung, welche die Unwissenheit verscheucht und das Sehorgan einsetzt".

also wesentlich mit der Justins überein *καλεῖται φωτισμός, ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων* [1]).

Dass mit dem Glauben an Jesus eine Versetzung aus dem Reich der Finsternis in das des Lichtes gegeben sei, ist ein den neutestamentlichen Schriften geläufiger Gedanke. Der Hebraeerbrief zeigt, dass „erleuchtet werden" im Sinne von „Christ werden" gebraucht wurde und dass bei diesem Ausdruck an eine Erleuchtung durch den dem Christen geschenkten Gottesgeist gedacht ist [2]). Da nun diese Begabung mit dem Geiste mehr und mehr als im Taufakte erfolgend vorgestellt wurde, ist eine Bezeichnung der Taufe als *φωτισμός* leicht erklärlich. Später mag der Ausdruck in mehr intellektualistischem Sinne verstanden worden sein.

III.

Es bleiben in diesem Zusammenhange noch die Anfänge der sog. Arcandisciplin zu besprechen [3]). Um Misverständnissen vorzubeugen, hat man hiebei stets im Auge zu behalten, dass geschlossener Cult an sich noch nicht unter den Begriff der Arcandisciplin fällt [4]). Von letzterer ist nur da zu sprechen, wo der Cultus, oder gewisse Teile desselben, als etwas seinem Wesen nach mysteriöses, vor Profanen geheimzuhaltendes aufgefasst wird und diese Auffassung sich in bestimmten Einrichtungen und Bräuchen kundgiebt.

Hält man diesen Unterschied fest, so ist einzugestehn, dass die Anfänge der Arcandisciplin so gut wie ganz im Dunkeln liegen, ein Umstand, der sich schon daraus ergiebt, dass die Datirung ihrer Entstehung um mehr als ein Jahrhundert schwanken konnte [5]).

---

[1]) Ap. I, 61; vgl. Dial. 122 p. 436 *ἡμᾶς διὰ τοῦ Ἰησοῦ πεφωτισμένους.*

[2]) Hebr. 10, 32 *τὰς πρότερον ἡμέρας, ἐν αἷς φωτισθέντες πολλὴν ἄθλησιν ὑπεμείνατε*; 6, 4 *τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας γευσαμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου.* Ausdruck und Vorstellung sind alttestamentlich, vgl. Septuag. Psalm 17, 31; 33, 5; 118, 129; Mich. 7, 8; Os. 10, 13 *φωτίσατε ἑαυτοὺς φῶς γνώσεως* cf. 2 Cor. 4, 6 *φωτισμὸν τῆς γνώσεως.* Zu Eph. 1, 18 *πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμούς* cf. Psalm 12, 4; 18, 9; Esdr. 9, 8; Bar. 1, 12; Sir. 31, 17.

[3]) Vgl. die in der Einleitung aufgeführten Werke; dazu R. Rothe, De disciplinae arcani origine 1841. [4]) Vgl. Bonwetsch 230.

[5]) Schedius 14 verlegt dieselbe ins 4te Jh., Dallaeus 142 nicht vor Ende des 3ten; Rothe 27 um 170.

Die Geschlossenheit des Cultus ist natürlich eine der Voraussetzungen für die Ausbildung der Arcandisciplin gewesen. Das hindert nicht, dass sie durch ganz andre Ursachen veranlasst sein kann als diese letztere. Es ist oben [1]) schon darauf hingewiesen, dass sich ein christlicher „Cultus“ im antiken Sinne des Worts nur aus den christlichen Versammlungen zum Herrnmahl entwickeln konnte. Das Herrnmahl wurde aber in der urchristlichen Zeit und darüber hinaus als wirkliche gemeinsame Mahlzeit begangen. Die ganze Feier wurzelt in jüdischer Sitte und war auf palaestinensischem Boden ausgeprägt worden und von da in die heidenchristlichen Gemeinden übergegangen [2]). Aus diesem Charakter der Feier ergiebt sich als das naturgemässe, dass dieselbe nur in geschlossener Versammlung begangen werden konnte.

Immerhin könnte jedoch die Verordnung, dass kein Ungetaufter das heilige Mahl geniessen solle [3]), noch in direkterer Weise auf jüdische Sitte zurückgehn, sofern sie dem Gesetz entspricht, dass nur Beschnittene zur Teilnahme an dem Passahmahl berechtigt und die Proselyten, sofern sie sich der Beschneidung nicht unterzogen haben, davon ausgeschlossen sind [4]). Denn wenn sich auch das Herrnmahl nicht aus dem Passahmahl entwickelt hat [5]), so kam ihm doch bald in den christlichen Gemeinden eine ähnliche Stellung zu wie dem Passahmahl im Judentum. Dazu hatte grade dies letztere für die gemeinsamen Mahle der Juden, aus denen das urchristliche Herrnmahl hervorgegangen ist, als Vorbild gedient [6]).

Später werden die Verfolgungen und die Feindseligkeiten des Pöbels mit dazu beigetragen haben, dass diese Versamm-

[1]) S. o. 33.

[2]) Dies haben nachgewiesen P. Sabatier, La Didache 1885, 103 ff. u. F. Spitta, Zur Geschichte u. Literatur des Urchristentums I 1893, 228 ff. 288 ff. [3]) Did. 9, 5; Justin, Apol. I, 66.

[4]) Exod. 12, 43 ff. [5]) S. darüber Sabatier u. bes. Spitta l. c.

[6]) Über die gemeinsamen Mahle der Juden s. A. Geiger, Urschrift u. Übersetzung der Bibel 1857, 123; Dérenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine I 1867, 142. 168. Vgl. auch über die gemeinsamen Mahle der Essener Josephus, bell. jud. II, 8, 5 *εἰς ἴδιον οἴκημα συνίασιν, ἔνθα μηδενὶ τῶν ἑτεροδόξων ἐπιτέτραπται παρελθεῖν.*

lungen möglichst im Stillen gehalten wurden [1]). Auch die Zusammenkünfte zur Erbauung durch das Wort können übrigens so lange nicht wirklich offene gewesen sein, als sie in Privathäusern stattfanden. Die Zulassung von Nichtchristen wird hier immer von der Genehmigung des Hausbesitzers oder der Gemeinschaft abgehangen haben, und in schweren Zeiten wird man notgedrungen mit solcher Zulassung sehr vorsichtig geworden sein.

Dass sich um die Mitte des zweiten Jh.'s von Arcandisciplin noch keine Spur findet, geht klar aus der Thatsache hervor, dass Justin in einer an Kaiser, Senat und das gesamte römische Volk gerichteten Schrift eine Beschreibung der Taufhandlung und des Abendmahlsgottesdienstes giebt. Das Schweigen der spätern Apologeten über diese Dinge trotz der fortdauernden Verläumdungen der Heiden über das christliche Abendmahl ist aber noch kein sichrer Beweis [2]), dass die Arcandisciplin im Anzuge ist. Diese Thatsache kann vielmehr auch damit zusammenhängen, dass Justin überhaupt der „christlichste" unter den Apologeten ist, während die übrigen aus philosophisch-apologetischem Interesse das spezifisch Christliche, in erster Linie die Person Christi selbst, zurücktreten lassen [3]); die Nichterwähnung des Cultus kann somit durch eine ganz andersartige Berechnung veranlasst sein.

Am ehesten dürfte jenes Argument vielleicht noch bei Tertullian zutreffen, der im Apologeticum eine Beschreibung des Abendmahls vermieden hat. Aber auch Tertullian liefert keinen sichern Anhaltepunkt dafür, dass zu seiner Zeit der Cultus einen mysteriösen Charakter trug [4]). Die Alexandriner mussten ihrer

---

[1]) Vgl. Tert., ad nat. I, 7 (I, 317 Oehl.) scitis et dies conventuum nostrorum, . . . in ipsis arcanis congregationibus detinemur; ad ux. II, 5 (I, 689) hoc est delictum, quod gentiles nostra noverunt, quod sub conscientia injustorum sumus, quod beneficium eorum est, si quid operamur.

[2]) Als Beweis z. B. v. Bonwetsch 233. 235 u. Rothe 24 verwandt. Dass das τί ἂν εἴποιμι τὰ ἀπόρρητα bei Athenagoras, πρεσβεία 34 init. nicht mit Rothe 24 auf den christl. Cult zu beziehn ist, zeigt Bonwetsch 235.

[3]) Vgl. Harnack, Dogm.-Gesch. I[1], 399, 1 u. G. Boissier, La fin du paganisme 1891, I, 331 ff.

[4]) Dass Tert. Apol. 7 (I, 136) = ad nat. I, 7 (I, 316) „von der den christlichen Heiligtümern wie allen Mysterien zukommenden fides

ganzen Gedankenwelt nach Taufe und Abendmahl als bedeutungsvoll-mysteriöse Handlungen auffassen [1]). Wenn daher Origenes von „ecclesiastica mysteria“ und „divina mysteria“ spricht und an einzelnen Stellen seiner Homilien in bloss andeutender Weise vom Abendmahl zu sprechen scheint [2]), so liegt die Schwierigkeit der Würdigung dieser Zeugnisse in der Frage, inwieweit diese Aussagen von seinen eignen mystischen Anschauungen bedingt sind und inwieweit sie das allgemeine kirchliche Bewusstsein und den kirchlichen Sprachgebrauch wiedergeben.

In wirklich ausgeprägter Weise tritt uns die Arcandisciplin erst im vierten Jh. entgegen. Doch müssen ihre Wurzeln in beträchtlich höhere Zeit hinaufreichen. Die unter Einfluss des Alexandrinismus mehr und mehr hervortretende Auffassung der Religion als eines Complexes von Mysterien wird auch für diese Entwicklung von bestimmender Bedeutung geworden sein.

---

silentii rede“ (Bonwetsch 236), beruht auf Misverständnis dieser Stellen, s. o. 36, 3. Praescr. 41 (II, 39) bei den Haeretikern quis catechumenus, quis fidelis incertum est; pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant, etiam ethnici si supervenerint beweist nicht den Mysteriencharakter des kathol. Cultus, sond. die würdevolle Ordnung desselben, vgl. H. Achelis, Die Canones Hippolyti, Gebhardts u. Harnacks Texte und Untersuchungen VI, 4, 196, 1.

[1]) S. d. folgende Cap. des vollständigen Buches.

[2]) In Exod. hom. 13, 3 (IX, 156 Lomm.) nostis, qui divinis mysteriis interesse consuestis, quomodo suscipitis corpus domini; in Levit. hom. 13, 3 (IX, 403) Si ergo intentius ecclesiastica mysteria recorderis, in his, quae lex scribit, futurae veritatis invenies imaginem praeformatam. Sed de his non est plura disserere, quod recordatione sola intellegi sufficit. Possumus vero et aliter dicere: folgt d. Unterscheidung zwischen dem communis sermo und den secreta des Glaubens. — In Levit. hom 9, 10 (IX, 364): novit qui mysteriis imbutus est, et carnem et sanguinem verbi dei, von Bonwetsch 237 angeführt, gehört nicht hierher; der Fortgang: non ergo immoremur in his, quae et scientibus nota sunt et ignorantibus patere non possunt, sowie ein Vergleich mit in Num. hom. 4, 3 (X, 36) u. 5, 1 (X, 40) zeigt, dass sich mysteria hier auf die Mysterien der Gnosis bezieht. C. Cels. III, 59 *τὰς παρ' ἡμῖν τελετάς* etc. ist bezüglich der Terminologie belanglos, da d. Ausdruck durch die vorherige Erwähnung der heidnischen *τελεταί* hervorgerufen ist; wohl aber zeigt diese Parallelisirung, dass Or. d. Taufe als Mysterienweihe empfindet.

Vita.

Natus sum ego Gustavus Adolfus Anrich die II. mensis Decembris anni 1867 Runtzenhemii in Alsatiae Inferioris vico patre Eduardo, verbi divini ministro, matre Emma e gente Gerold.

Patre carissimo post paucos menses privatus cum matre, qua adhuc superstite gaudeo, Vendenhemium, septem deinde interjectis annis Argentoratum commigravi. Ubi cum per decem annos Gymnasium Protestantium frequentassem, autumno anni 1885 maturitatis testimonio instructus in Academia Argentoratensi studiis theologicis incumbere coepi. Vere anni 1888 Marpurgum Chattorum transii ibique per sex menses moratus Argentoratum reverti. Examine primo theologico vere anni 1890 superato per ter sex menses in ecclesia Vendenhemiensi vicarii munere functus sum. Inde, cum paulo ante examen alterum theologicum subiissem studiis historicis operam daturus Berolinum me contuli. Argentoratum deinde redux adhuc in hac urbe literis vaco.

Docuerunt me viri praeclarissimi Baumgarten †, Budde, Holtzmann, Kraus †, Lobstein, Lucius, Nowack, Reuss †, Sohm, Spitta, Windelband, Ziegler, Zoepffel † Argentoratenses; Baudissin, Cohen, Harnack, Wellhausen Marpurgenses; H. Grimm, Harnack, Lenz, N. Müller, Scheffer-Boichorst Berolinenses.